Antonio Carlos Diegues

EL MITO MODERNO DE LA NATURALEZA INTOCADA

HOMBRE Y AMBIENTE

57/58

EL MITO MODERNO DE LA NATURALEZA INTOCADA

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Hombre y Ambiente Nº 57-58

Número Monográfico

EL MITO MODERNO DE LA NATURALEZA INTOCADA

Antonio Carlos Diegues

ABYA YALA

Ediciones
Abya-Yala
2000

Hombre y Ambiente Nº 57-58
Número Monográfico

EL MITO MODERNO DE LA NATURALEZA INTOCADA
Antonio Carlos Diegues

1a. Edición en español, 1999

Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf: 562-633 / 506-217 / 506-251
Fax: (593 2) 506-255
e mail: editorial@abyayala.org
htpp//:www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Traducción: Victoria de Vela (capítulos 8 y 9);
Jimena Gudiño (capítulos 1 al 7 y 10)

Título original: *O Mito moderno da naturaleza intocada*, HUCITEC, São Paulo, 1996, ISBN 85-271-0345-1

Impresión: Sistema digital DocuTech U.P.S/XEROX

Con la expresa autorización del autor

ISBN: 9978-04-596-1

Quito - Ecuador, 2000

Para João y Ana Paula,
fruto de sueños antiguos y que,
niños, brincan con unicornios
azules en el parque del mundo

ABYA
YALA

ABYA
YALA

INDICE

Prefacio 11

Introducción 13

Capítulo I
El surgimiento del movimiento para la creación de áreas naturales protegidas en Estados Unidos y sus bases ideológicas 21
Historia de la noción del Mundo Salvaje 21
Conservacionismo de los recursos naturales versus preservacionismo en Estados Unidos 29

Capítulo II
Sobre la crítica a la exportación del modelo de los Parque Nacionales Norteamericanos 35

Capítulo III
Actuales Escuelas de Pensamiento Ecológico y la cuestión de las Áreas Protegidas 39
La Ecología Profunda (Deep Ecology) 45
Ecología Social 45
Eco-Socialismo / Marxismo 47

Capítulo IV
Los mitos bioantropomórficos, los neomitos y mundo natural 52
Los mitos bioantropomórficos 53
Los mitos modernos: los neomitos 56
La contemporaneidad de los mitos bioantropomórficos y de los neomitos 61

Capítulo V
Las representaciones del mundo natural y el espacio público, el espacio de los *comunitarios* y el saber tradicional 63
Las representaciones del mundo natural y las culturas tradicionales 65
La conservación de la naturaleza, los saberes y el poder . . . 70

Capítulo VI
Las poblaciones tradicionales: conflictos y ambigüedades 75
Los conceptos de cultura en la relación con la naturaleza según algunos abordajes antropológicos 75
La Ecología Cultural 75
La Antropología Ecológica 76
La Etnociencia 78
La Antropología Neomarxista (o económica) 79
Culturas y poblaciones tradicionales 80
Definiciones de las culturas tradicionales 88
Culturas tradicionales y cambios sociales 93

Capítulo VII
Historial de la noción de Parques Nacionales y el surgimiento de las preocupaciones por las poblaciones tradicionales 100

Capítulo VIII
Parques Nacionales y conservación en el Brasil 113

Capítulo IX
El surgimiento de la preocupación por las poblaciones tracicionales en el Brasil 128
La protección de la naturaleza y los nuevos movimientos ecológicos brasileños 128
Los preservacionistas 129
El ambientalismo combativo y denunciador 129
Ecologismo de los movimiento sociales 133
Las agresiones a las formas de vida tradicional y las amenazas de organización ecológica y cultural 135
Los tipos de movimientos de las poblaciones tradicionales en áreas protegidas 141
Movimientos autónomos localizados sin incersión en movimientos sociales amplios 141
a) Movimientos locales espontáneos 141
b) Movimientos locales tutelados por el Estado 141
c) Movimientos locales con alianzas incipientes con Ongs 142
Movimientos locales con incersión en movimientos sociales amplios: las reservas extractivistas 151

Capítulo X
Poblaciones tradicionales y biodiversidad 156

Conclusiones 163

Bibliografía 167

ABYA YALA

ABYA
YALA

Prefacio

El modelo de áreas naturales protegidas, creado en Estados Unidos, a mitad del siglo XIX, se constituye en una de las políticas conservacionistas más utilizada por los países del Tercer Mundo. Parte de la ideología conservacionista subyacente al establecimiento de esas áreas protegidas, se fundamenta en una visión del Hombre como un ser necesariamente destructor de la naturaleza. Los preservacionistas americanos, partiendo del contexto de la rápida expansión urbano-industrial de Estados Unidos, proponían "islas" de conservación industrial, de gran belleza escénica, donde el hombre de la ciudad pudiese apreciar y reverenciar la naturaleza salvaje. De esta manera, las áreas naturales protegidas se constituyeron en propiedad o espacios públicos.

La transposición de esos espacios naturales vacíos donde no se permite la presencia de habitantes, entró en conflicto con la realidad de los países tropicales, cuyas florestas eran habitadas por poblaciones indígenas y otros grupos tradicionales, que desarrollaron formas de apropiación comunal de los espacios y recursos naturales. Por medio de un gran conocimiento del mundo natural, esas poblaciones fueron capaces de crear ingeniosos sistemas para integrar la fauna y la flora, protegiendo, conservando e incluso potencializando la diversidad biológica. En estos países existe una gran variedad socio-cultural, responsable por siglos del manejo del mundo natural, lo que ha garantizado la existencia de neomitos (la naturaleza salvaje intocada) como espacios públicos sobre los espacios *comunitarios* y sobre los mitos bioantropomórficos (el hombre como parte de la naturaleza), lo cual ha generado graves conflictos. En muchos casos ciertos grupos sociales han acarreado la expulsión de los habitantes tradicionales de sus territorios ancestrales, como exige la legislación referente a las unidades de conservación restrictivas. La mayoría de las veces esas leyes restringen el ejercicio de las actividades de extracción, caza y pesca, dentro de las áreas protegidas.

En Brasil, recientemente, sobre todo después del período autoritario –cuando fueron creadas la mayoría de esas áreas protegidas– al-

gunas poblaciones tradicionales comenzaron a resistirse a la expulsión de su modo de vida, recreando a su manera, las formas de apropiación común de los recursos naturales. Eso fue posible mediante el establecimiento de alianzas con movimientos sociales más amplios (como el de los trabajadores del caucho), con organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, con el gradual cambio del concepto de áreas naturales protegidas, por entidades conservacionistas de carácter mundial como la UICN - Unión Internacional Para la Conservación de la Naturaleza.

La propuesta de este trabajo consiste, justamente, en avalar la importancia fundamental, en los días de hoy, de la presencia de las poblacionales en las unidades de conservación donde viven, a través de la creación de nuevos modelos de áreas protegidas.

ABYA YALA

Introducción

La creación de parques y reservas ha sido uno de los principales elementos de estrategia para la conservación de la naturaleza, particularmente en los países del Tercer Mundo.

El objetivo general de esas áreas naturales protegidas es el de preservar espacios con atributos ecológicos importantes. Algunas de ellas, como los parques, son establecidas para que su riqueza natural sea apreciada por los visitantes, sin que se permita al mismo tiempo, la residencia de persona alguna en su interior.

La concepción de esas áreas protegidas proviene del siglo pasado, creada primeramente en Estados Unidos con el fin de proteger la *vida salvaje (wilderness)* amenazada, según sus creadores, por la civilización urbano-industrial destructora de la naturaleza. La idea subyacente es que, incluso si la biosfera fuese totalmente transformada, domesticada por el hombre, podrían existir pedazos del *mundo natural* en su estado primitivo, anterior a la intervención humana. Sin embargo, más que la creación de un espacio físico, existe una concepción específica de la relación hombre-naturaleza propia de un tipo de naturalismo, que Moscovici (1974) denomina *naturalismo reactivo*, esto es, una reacción ante la corriente dominante del *culturalismo*.

Para el naturalismo de la protección a la naturaleza del siglo pasado, la única forma de proteger esa naturaleza era apartarla del hombre, por medio de islas desde donde aquél pudiera admirarla. Esos lugares paradisíacos servirían también como lugares salvajes, donde el hombre pudiera rehacer sus energías gastadas en la vida estresante de las ciudades y del trabajo monótono. Parecería llevarse a cabo la reproducción del mito del paraíso perdido y buscado por el hombre después de su expulsión del Edén. Este neomito, o mito moderno, viene, sin embargo, impregnado del pensamiento racional representado por conceptos como el de ecosistema, diversidad biológica, etc. Como afirma Morin (1986), el pensamiento técnico-racional, todavía hoy se ve parasitado por el pensamiento mítico y simbólico.

La existencia de un mundo natural salvaje, intocado e intocable, forma parte de esos neomitos. Entretanto, como afirma Ellen (1989), la naturaleza *en estado puro* no existe, y las *regiones naturales* anotadas por los biógrafos, usualmente corresponden a áreas ampliamente manipuladas por los hombres.

Sin embargo, este neomito fue transpuesto de Estados Unidos a países del Tercer Mundo, como Brasil, donde la situación es ecológica, social y culturalmente distinta. En esos países, incluso en las florestas tropicales aparentemente vacías, viven poblaciones indígenas ribereñas extractoras, pescadores artesanales, portadores de otra cultura (llamada en este estudio *tradicional*), mitos propios y relaciones con el mundo natural distintos de las existentes en las sociedades urbano-industriales. La legislación brasileña que crea los parques y reservas prevé, como en Estados Unidos, la transferencia de los habitantes de esas áreas, causando una serie de problemas de carácter ético, social, económico político y cultural.

Brasil es un país que presenta gran variedad de modos de vida y culturas diferenciadas que pueden ser consideradas "tradicionales". A parte de eso, existe una gran variedad de tribus y pueblos indígenas, con más de doscientas lenguas diferentes. Incluso si estos últimos están incluidos entre las "poblaciones tradicionales" (ver definición en el capítulo ocho), no son objeto de este estudio. Gran parte de las poblaciones indígenas viven en reservas, con una legislación propia, diferente a la que rige en las áreas naturales conservadas. Sin embargo, algunos grupos indígenas dispersos, viven hoy en la periferia o dentro de las unidades de conservación.

Las poblaciones y culturas tradicionales no indígenas son, de manera general, consideradas "campesinas" (Queiroz, 1973), y son fruto de un intenso mestizaje entre el blanco colonizador, el portugués, la población indígena nativa y el esclavo negro. Ellos incluyen a los *Caiçaras*, que habitan el litoral de Sao Paulo, Río de Janeiro y Paraná; los *Caipiras*, de los estados del sur; los habitantes de ríos y várzeas del Norte y Nordeste: *(vargueiros)* las comunidades pantaneras y ribereñas del Pantanal mattogrosense; los pescadores artesanales, como los balseros *(jangadeiros)* del litoral nordestino; las comunidades de pequeños productores del litoral acorianos de Santa Catalina, etc.. Son poblaciones de pequeños productores que se constituyeron en el período colonial, frecuentemente en los intersticios del monocultivo y de otros ciclos

económicos. Con relativo aislamiento, estas poblaciones desarrollaron modos de vida particulares que implican una gran dependencia de los ciclos naturales, conocimiento profundo de los ciclos biológicos y de los recursos naturales, tecnologías patrimoniales, sismologías, mitos e incluso un lenguaje específico, con acentos e innumerables palabras de origen indígena y negro. Sin embargo, esta gran diversidad cultural no ha sido adecuadamente estudiada por los etnólogos y antropólogos, pues como evalúa Manuel Diegues Jr. (1963), hasta hace poco tiempo, la mayor preocupación ha girado en torno al estudio de etnias indígenas. Este autor, a pesar de haber criticado la utilización del concepto de "área cultural", fue uno de los primeros en llamar la atención hacia la necesidad del estudio de las culturas brasileñas no indígenas. De cierta manera, influenciado por el "determinismo geográfico", Manuel Diegues Jr. (1963) afirma que:

> *De hecho, es la diversidad de aspectos fisiográficos del Brasil tanto del clima como de la vegetación, de recursos naturales como de suelo, lo que llevó a que la colonización siguiera el proceso de utilización del medio -o de lo que se encontraba en este medio-, o de lo que él posibilitaba para el asentamiento de los grupos humanos. Se crearon así formas activas de adaptación del hombre al medio, lo que Max Sorre llamó géneros de vida y tales formas de adaptación representan precisamente el proceso de relaciones que se establecen entre el hombre y el medio –no el medio estrictamente físico sino, sobre todo, el ampliamente ecológico– de modo que se asegure el equilibrio regional* (p. 18).

Manuel Diegues Jr. (1960, 1967) dentro del enfoque de áreas culturales, intentó mostrar la gran variedad de culturas y géneros de vida existentes en las diversas regiones brasileñas (el Nordeste Agrario del litoral, el Nordeste Mediterráneo, la Amazonía, la Minería del Planalto, el Centro-Oeste, el Extremo Sur, la Colonización extranjera, el Café, la Faja industrial).

Esta diversidad cultural y de modos de vida es evidente, por ejemplo, en el litoral brasileño, y tiene su origen, probablemente, en el relativo aislamiento de las poblaciones locales después del desvío de los grandes ciclos económicos hacia el interior del país. Sin embargo, la "pequeña producción de mercaderías" ya existía antes de ese desvío, en los intersticios del monocultivo colonial.

En muchas ocasiones, las poblaciones humanas regresaron a la pequeña producción de mercaderías, después de haberse agotado el ciclo económico de exportación regional, como lo demuestra Mourâo (197l) en el caso de las poblaciones *caiçaras* del litoral sur del Estado de Sao Paulo. Con frecuencia también, las poblaciones se instalaron en inadecuados ecosistemas para la implantación de monocultivos de exportación como fue el caso de las culturas tradicionales que se desarrollaron en las regiones montañosas o pantanosas de la Mata Atlántica, en las regiones ribereñas de la Amazonía y del Pantanal, en los cordones arenosos del litoral nordestino.

Fue precisamente en esos espacios territoriales del litoral de la mata tropical húmeda, habitados por esas poblaciones tradicionales, donde se implantaron gran parte de las llamadas áreas naturales protegidas, a partir de los años treinta, en el Brasil.

Esas áreas fueron en gran parte bien conservadas por el modo de vida de esas culturas y de ninguna manera eran "deshabitadas".

El establecimiento de esas unidades tuvo un gran aumento entre 1970 y 1980, cuando fueron creadas cerca de 2.098 unidades de ámbito nacional en todo el mundo, cubriendo más de 3.100.000 Km^2, al paso que desde el inicio del siglo habían sido creadas 1.511 unidades, cubriendo aproximadamente 3.000.000 de Km^2. Hoy, cerca del 5% de la superficie terrestre está legalmente protegida por medio de 7.000 unidades de conservación, no solamente a nivel nacional sino de provincias, estados, municipios y también particulares, a lo largo de 130 países (Kemf, 1993).

Número de áreas protegidas creadas por década en el mundo y en el Brasil

	En el mundo	En el Brasil
Antes de 1900	37	0
1930 - 1939	251	3
1940 - 1949	119	0
1950 - 1959	319	3
1960 - 1969	573	1
1970 - 1979	1317	11
1980 - 1989	781	58

Fuente: Reid & Miller, 1989. Ibama, 1989 (están incluidos parques nacionales, reservas biológicas, estaciones ecológicas, áreas de protección ambiental, únicamente a nivel federal).

En Brasil hubo igualmente un gran impulso a la creación de unidades de conservación en las décadas de 1970 y 1980, como se puede observar en el cuadro anterior.

Brasil contaba en 1990 con aproximadamente quince tipos de unidades de conservación, sumando cerca de 429 a nivel federal, estatal y municipal, ocupando 48.720.109 has. Cerca de 40.000.000 has. se encuentran en la región amazónica donde existen solamente 72 UC's (17%), comparada por ejemplo con la región sudeste que tiene más del 80% del total de las UC's, a pesar de que ocupan un área de cerca de 4.043.390 has. (8% del total de las UC's) (Bacha, 1992).

Según Ghimire (1993), hay una combinación de factores que explican ese aumento de la preocupación mundial por las unidades de conservación: la devastación de las florestas y la pérdida de la biodiversidad, la disponibilidad de fondos internacionales para la conservación y la posibilidad de generar rentas por el turismo en parques. Como afirma este autor, el establecimiento de áreas protegidas se transformó también en una importante arma política para las élites dominantes de muchos países del Tercer Mundo, como una forma de obtener ayuda financiera externa. Un ejemplo reciente es el sistema de *debts wapt for nature* (conversión de la deuda externa por conservación), mediante el cual parcelas de la deuda externa de países del Tercer Mundo son adquiridas (a tazas reducidas) por entidades ambientales internacionales o agencias bilaterales, a cambio de la implantación de proyectos conservacionistas (pagados en moneda nacional por el gobierno) en general gerenciados y administrados por organizaciones no gubernamentales. Los resultados de ese mecanismo no fueron tan positivos como los esperados ya que beneficiaron principalmente a los bancos internacionales (Utting, 1993).

Evidentemente, gran parte de las instituciones ambientalistas pregonan que, cuanto más áreas sean colocadas como unidades de conservación, mejor (Ehrlich, 1982). El PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) propone que lo ideal sería que cerca del 10 % de la superficie terrestre fuese transformado en Unidades de Conservación (PNUMA, 1989 al 91).

La cuestión de las áreas naturales protegidas levanta innumerables problemas de carácter político, social y económico, y no se reduce, como quieren los conservacionistas puros, a una simple "conservación del mundo natural", e incluso de protección de la biodiversidad.

Un primer conjunto de los problemas se refiere al tipo y a las características de las unidades de conservación existentes, pues las que son caracterizadas como prioritarias, como son los parques naturales, las reservas biológicas y las estaciones ecológicas, no permiten la presencia de poblaciones humanas, incluso las consideradas tradicionales que habitan esas áreas por decenas y hasta centenas de años sin que las depreden. Esas áreas naturales protegidas siguen el modelo norteamericano del parque de Yellowstone, creado a mediados del siglo pasado. Las bases ideológicas de los mitos y las consecuencias de la exportación de ese modelo de área protegida para los países del Tercer Mundo serán analizados en los capítulos 2 y 3.

Un segundo conjunto de problemas se refiere al impacto político territorial y agrario generado por la creación de áreas protegidas que, ya en muchos países, representan considerables extensiones territoriales. Si aproximadamente el 10 % del territorio brasileño fuese transformado en áreas naturales protegidas, como recomienda el PNUMA, cerca de 800.000 kilómetros cuadrados serían parques naturales y reservas, superficie mucho mayor a la de grandes países europeos, como Francia. En verdad, esa proporción ya fue alcanzada por siete países en África y cerca de seis países en América Latina (Ghimire, 1991).

Lo interesante es que Estados Unidos, uno de los propugnadores de esa idea, tiene menos del dos por ciento de su territorio como parques nacionales (Parks Guide, 1989: 23) y Europa presenta menos del siete por ciento (WRI, 1199:301). Aparentemente, la idea de parques nacionales se muestra importante para el Tercer Mundo, pero no para los países industrializados. Esto, a pesar de estar claro que innumerables países del Tercer Mundo atraviesan crisis de alimentos, producto, en parte, de la escasez de tierras para la agricultura. La propia Estrategia Mundial para la Conservación de la UICN (1980) propone que las tierras cultivables de los países pobres deberían ser reservadas para la agricultura; pero con excepción de Indonesia y de Etiopía, no hubo ninguna expansión significativa de reasentamientos o de desarrollo rural para los campesinos sin tierra del Tercer Mundo.

A más de eso, Ghimire (1993) afirma que los gobiernos no evalúan correctamente los costos ambientales y sociales de la expansión de los parques nacionales y de la áreas protegidas. Él afirma que, en muchos casos, la expulsión de los habitantes de las áreas transformadas en parques nacionales, ha llevado a una sobre-utilización de las áreas pro-

tegidas y de sus alrededores por los habitantes, que son muchas veces reasentados de forma inadecuada en las proximidades de esas áreas de conservación.

Un tercer conjunto de problemas sociales y étnicos son los relativos a la expulsión de las poblaciones tradicionales, indígenas o no, de sus territorios ancestrales. Esas poblaciones fueron estimadas en trescientos millones por las Naciones Unidas; sobreviven en setenta países y ocupan los más variados ecosistemas como las sabanas, las florestas y las regiones polares. Según McNeely (1993), los pueblos llamados "tribales", nativos tradicionales o de culturas minoritarias diferenciadas, que viven en regiones aisladas, ocupan cerca del 19% de la superficie terrestre y viven en ecosistemas frágiles. En general son esos ecosistemas considerados "naturales" los que con más frecuencia son transformados en áreas naturales protegidas, lo que implica la expulsión de sus habitantes. Con esa acción autoritaria, en beneficio de las poblaciones urbanizadas, el Estado contribuye a la pérdida de un gran arsenal de etnoconocimiento y de etnociencia, de ingeniosos sistemas de manejo de recursos naturales y de la propia diversidad cultural.

La expulsión de los habitantes ha contribuido todavía más para la degeneración de las áreas de parques, pues con frecuencia, por falta de fiscalización, industrias madereras y de minería los invaden para explotar ilegalmente sus recursos naturales. Así mismo, los habitantes muchas veces retiran ilegalmente medios de subsistencia de esas áreas protegidas, tenidas como "recursos perdidos por las comunidades locales".

Casi nunca los gobiernos evalúan los impactos de la creación de parques sobre el modo de vida de los habitantes locales, quienes muchas veces habían sido responsables de la preservación de las áreas naturales. A partir de estudios de casos realizados en Tailandia y en Madagascar, Ghimire (1993) observa que las poblaciones fueron desplazadas de las áreas transformadas en parques, perdiendo así su base de subsistencia material y cultural, sin que el Estado se haya preocupado por reasentarlas de forma apropiada. Según Ghimire, esta práctica es común en gran parte de los países del Tercer Mundo. Las poblaciones tradicionales son transferidas de las regiones donde vivieron sus antepasados, a regiones ecológicas y culturalmente diferentes. El establecimiento de parques nacionales significó para esas poblaciones un aumento de las restricciones al uso de recursos naturales que inviabiliza-

ron su sobrevivencia. Los grupos de cazadores, pescadores, personas dedicadas a la extracción, que habían desarrollado una simbiosis con las áreas de floresta, ríos y regiones del litoral y que fueron transferidos a otras áreas –como el caso de los Tharus del Nepal, de tradición agropastoril– tienen gran dificultad en sobrevivir con la prohibición de realizar sus actividades tradicionales.

Para esas poblaciones es incomprensible que sus actividades tradicionales, en gran parte vinculadas a la agricultura de subsistencia, a la pesca y a la extracción, sean consideradas perjudiciales a la naturaleza, cuando se permite la implantación de hoteles y facilidades turísticas para usuarios del área. Paradójicamente, gran parte del presupuesto de las unidades de conservación, es usada para la fiscalización y represión (cerca del ochenta por ciento en el caso de Nepal), y muy poco para mejorar las condiciones de vida y la mantención de las poblaciones tradicionales que, organizadas y estimuladas, podrían contribuir positivamente para la conservación de las áreas protegidas. Este conjunto de problemas, incluyendo las definiciones y ambigüedades del término *poblaciones tradicionales*, es analizado en los capítulos 4 y 5.

En los capítulos seis y siete se trata la cuestión de la necesidad de participación de las poblaciones tradicionales no únicamente en el establecimiento sino en el funcionamiento de las áreas protegidas. Se constata en muchos casos, que el establecimiento de esas áreas se ha convertido en un importante freno a la especulación inmobiliaria que desaloja a las poblaciones tradicionales de sus territorios ancestrales. En este sentido su creación ha tenido aspectos positivos.

Sin embargo, uno de los problemas reside en que las autoridades responsables de las unidades de conservación ven a las poblaciones tradicionales como destructoras de la vida salvaje, despreciando oportunidades reales de incorporarlas al proyecto de conservación. La llamada "participación" de las poblaciones tradicionales en el establecimiento de parques y reservas, muchas veces no pasa de ser una cortina de humo para responder a ciertas demandas internacionales, que consideran involucrar a esas poblaciones como un factor positivo para el éxito de las labores emprendidas. En realidad, generalmente las autoridades gubernamentales no siempre ven con buenos ojos la organización de las poblaciones que todavía se encuentran en áreas de parques o que fueron reasentadas en los alrededores. Cuando estas asociaciones se vuelven más exigentes y más organizadas, defendiendo sus derechos

históricos a permanecer en las regiones donde vivieron sus antepasados, ellos son acusados de posicionarse contra la conservación del mundo natural. En la mayoría de los casos, las llamadas poblaciones tradicionales se encuentran aisladas, viviendo en ecosistemas considerados hasta ahora como marginales (manglares, bancos de arena, florestas tropicales), son analfabetos y tienen poco poder político, a más de no poseer títulos de propiedad sobre la tierra. Este hecho, muy común en los países subdesarrollados, los hace sujetos de fácil desapropiación, sin que tengan una real compensación por la tierra que habitaron durante varias generaciones. Los propietarios de grandes áreas, que frecuentemente usurpan los derechos de los habitantes tradicionales, por el hecho de presentar títulos de propiedad, son compensados satisfactoriamente y muchas veces lucran con tal desapropiación.

Las formas de incorporar a los habitantes tradicionales en la planificación e implantación de las unidades de conservación, la mayoría de las veces logran simplemente minimizar los conflictos potenciales o existentes y no ofrecen realmente alternativas de subsistencia viable para las poblaciones que viven en los parques. Cuando la presencia de esas poblaciones es "tolerada", las limitaciones al uso tradicional de los recursos naturales son de tal magnitud, que los habitantes no tienen otra alternativa que la de migrar "voluntariamente" engrosando el número de favelas y desempleados en las áreas urbanas.

La expulsión de los habitantes tradicionales empezó a ser respondida, a partir de los años 60 y 70, con cambios en las percepciones y actitudes de las grandes organizaciones ambientalistas internacionales, como la UICN (Unión Internacional para la Conservación), en lo que respecta a la contribución de las poblaciones tradicionales a la conservación. Este proceso, que se inició ya en la década de los 70, con grandes congresos internacionales de parques nacionales y áreas protegidas, culminó con una posición francamente favorable a esta contribución durante el *IV Congreso Internacional* de la UICN, en Caracas, febrero de 1992.

En Brasil, ese cambio de actitud ha sido mucho más lento, principalmente a causa de los intereses corporativos de los "preservacionistas puros", todavía atrincherados en las instituciones ambientalistas y no gubernamentales. Esos cambios a nivel nacional, son analizados en el capítulo 8.

Además, una de las razones para la creación de áreas naturales protegidas es la manutención de la diversidad biológica y genética. En el capítulo 9 se muestra que estudios recientes han indicado que la biodiversidad existente hoy en el mundo es en gran parte generada y garantizada por las llamadas poblaciones tradicionales. En este sentido, la conservación de la diversidad biológica y cultural deben caminar juntas.

Finalmente, hago una observación referente a la organización de este trabajo: como la mayoría de las citas fueron tomadas de obras originales no traducidas, se optó por una traducción realizada por el autor, en el cuerpo del texto, que en esta versión se traducen al español.

ABYA YALA

Capítulo I

El surgimiento del movimiento para la creación de áreas naturales protegidas en Estados Unidos y sus bases ideológicas

Historia de la noción de Mundo Salvaje (Wilderness)

La creación del primer parque nacional en el mundo, el de Yellowstone, a mediados del siglo XIX, fue el resultado de ideas preservacionistas que se volverían importantes en los Estados Unidos desde el inicio de aquel siglo. Sin embargo, de acuerdo con Keith Thomas (1993), esas ideas surgieron en Europa mucho antes. Según este autor, en Inglaterra, hasta el siglo XVIII, había un conjunto de concepciones que valorizaban el mundo natural domesticado, y los campos de cultivo eran los únicos que tenían valor. El hombre era considerado el Rey de la creación y los animales, desprovistos de derechos y de sentido, y por tanto, insensibles al dolor. Cuando en ese siglo comenzaron a llegar a Europa noticias de que los pueblos orientales veneraban a la naturaleza y no maltrataban a los animales, la reacción general fue de desaprobación. En Europa Occidental, la domesticación de animales era considerada el punto más alto de la humanización, entregar ganado a los indígenas del nuevo mundo era introducirlos en la civilización. Además de eso, anota Thomas (1983), algunos individuos eran vistos como animales pues no se comportaban como civilizados (los pobres, las mujeres, los jóvenes, los enfermos mentales, los lisiados), por eso podrían ser sometidos o marginados.

Esa desvalorización del mundo salvaje, comenzó a cambiar a partir de comienzos del siglo XIX, y para ello contribuyó el avance de la historia natural, el respeto que los naturalistas tenían por las áreas salvajes no transformadas por el hombre. Como ejemplo, los pantanos que antes eran drenados para dar lugar a los campos de cultivo, pasaron a ser valorizados como hábitats de especies salvajes.

Por otro lado, al inicio de la Revolución Industrial, la vida en las ciudades, antes valorizada como señal de civilización en contraposición a la rusticidad de la vida en el campo, pasó a ser criticada, pues el ambiente de las fábricas volvía el aire irrespirable. La vida en el campo pasó a ser idealizada, sobre todo por las clases sociales que no estaban directamente relacionadas con la producción agrícola. Thomas sugiere también que el crecimiento poblacional, principalmente en las ciudades inglesas, habría originado un cierto sentido antisocial o antiagregativo, originando una actitud de contemplación de la naturaleza salvaje, lugar de reflexión y de aislamiento espiritual.

Corbin (1989) también analiza las transformaciones en la percepción de los anglosajones en relación al mar y a la playa. A inicios del siglo XIX, las islas eran buscadas como lugares naturales donde se manifestaban los fenómenos de la naturaleza, donde se buscaba aislamiento y contemplación. La valorización del mundo máximo era reforzada por los adeptos de la teología natural y también por el surgimiento de la historia natural de los ambientes marinos. Los viajeros pintorescos, buscando la singularidad de las playas aisladas, de las costas y de las islas, contribuyeron también, según ese autor, a la apreciación del mundo salvaje.

Finalmente, en esa valoración del mundo natural y salvaje, es necesario resaltar, como lo hace Corbin (1989), el papel de los escritores románticos. Estos hicieron de la búsqueda de la "naturaleza salvaje" en Europa, el lugar del descubrimiento del alma humana, del imaginario del pasado, de la inocencia infantil, del refugio y de la intimidad, de la belleza y de lo sublime. En esa búsqueda, las islas de Robinson Crusoe, descritas por Daniel Defoe en el siglo XVIII, representan la síntesis de la simbología del paraíso perdido después de la expulsión del hombre.

Esas ideas, sobre todo las de los románticos del siglo XIX, tuvieron por tanto, gran influencia en la creación de áreas naturales protegidas, consideradas como "islas" de gran belleza y de valor estético que conducían al ser humano a meditar sobre las maravillas de la naturaleza intocada.

Es en esta perspectiva que se infiere el concepto de parque nacional como área natural salvaje, originario de Estados Unidos. La noción de *wilderness* (vida natural/salvaje), subyacente en la creación de los parques al final del siglo XIX, era la de grandes áreas no habitadas,

principalmente después del exterminio de los indios y de la expansión de la frontera hacia el oeste. En ese período ya se había consolidado el capitalismo americano, la urbanización era acelerada y se proponía que se reservaran grandes áreas naturales, sustrayéndolas a la expansión agrícola y colocándolas a disposición de las poblaciones urbanas para fines de recreación.

Hasta el final del siglo XIX, gran parte del territorio americano era *wilderness*:

> *En gran parte del siglo XIX, la mayoría del territorio de Estados Unidos era salvaje. La inagotabilidad de los recursos era el mito americano dominante durante el siglo posterior a la Independencia. Incluso el conservacionismo utilitario parecía innecesario, mucho menos cualquier punto de vista que amenazase la visión antropocéntrica. Inclusive las personas que criticaban la explotación de los recursos, no podían escapar al sentimiento de que había, después de todo, mucho espacio para pueblos y naturaleza en el Nuevo Mundo. Los indígenas estaban entonces exasperados, gran parte del oeste era salvaje. En este contexto geográfico, el progreso era sinónimo de crecimiento, desarrollo y conquista de la naturaleza* (Nash 1989: 35).

La noción reinante al comienzo, y en la mitad del siglo XIX, de que había recursos naturales ilimitados en las regiones donde existía "naturaleza salvaje", no tomaba en cuenta la ocupación indígena, pues era considerada diferente a la de los colonos. Los nativos americanos eran muchas veces migrantes y observaban la propiedad comunal de la tierra, en lugar de la propiedad particular titularizada. Desde la llegada de los puritanos hasta 1890, cuando los últimos indios fueron llevados a las reservas, los colonos se sentían con el derecho de ocupar aquellas "tierras vacías". Como afirmaba John Winthrop, gobernador de Massachusetts Bay:

> *Ellos (los indios) no cercan la tierra, no tienen habitación permanente y ninguno domestica el ganado para mejorar la tierra, por eso tienen solamente un derecho natural sobre esas tierras. Así, si dejásemos suficiente tierra para su uso, podríamos legalmente tomar el resto* (apud Koppes, 1988: 230)

En 1862 apareció el decreto del *Homestead Act,* por el cual cualquier ciudadano americano podía requerir la propiedad de hasta 160

acres (cerca de 70 hectáreas) de tierra restituida que hubiera cultivado. El requerimiento de las tierras devueltas fue inmensa y, como dice Koppes (1988), la naturaleza que apenas había sido tocada levemente por el hombre, se convirtió en poco tiempo en dominio de una agricultura moderna y de una industria expansiva. El crecimiento económico norteamericano fue entonces fruto del trabajo de millones de capitalistas que transformaron radicalmente el espacio nacional, hecho que ninguna historia ambiental puede ignorar. Alrededor de 1890, todavía según Koppes (1988), las costas sociales y ambientales estaban también marcadas por la ansiedad, tensión y dudas. La situación era tan grave que *Census Bureau*, en su famoso informe de 1890, declaró que las fronteras para nuevas expansiones agrícolas estaban cerradas y que la mayoría de las tierras gubernamentales restituidas habían sido apropiadas.

El resultado de esas tensiones ocasionó una preocupación creciente por la protección ambiental. Según Koppes, había tres ideas básicas en el movimiento conservacionista de la *Era del Progreso de Theodore Roosvelt*: la eficiencia, la equidad y la estética. De un lado estaban los que propugnaban el uso eficiente de los recursos naturales; para otros, como Pinchot, el uso adecuado de los recursos naturales debería servir como instrumento para desarrollar una democracia eficiente en el acceso a los recursos naturales, y finalmente estaban aquellos para quienes la protección de la vida salvaje *(wilderness)* era necesaria, no sólo para conservar la belleza estética, sino también para equilibrar las presiones sicológicas de quienes vivían en las regiones urbanas.

El movimiento de creación de "áreas naturales" en Estados Unidos fue influenciado por las teorías de Thoreau y Marsh. El primero, estudió administración forestal y criticó la destrucción de las forestas para fines comerciales. En la mitad del siglo XIX había un avance de los colonos hacia el oeste, con gran destrucción forestal, y la acción de las compañías mineras y madereras contra las áreas naturales. Esos procesos ya levantaban las protestas de los amantes de la naturaleza, fascinados por las montañas Rocosas y por los valles de gran belleza. Marsh, en 1984, había publicado un libro llamado *Man and Nature*, ampliamente divulgado y discutido en Estados Unidos, en el que demostraba que la onda de destrucción del mundo natural amenazaba la propia existencia del hombre sobre la tierra. Las ideas de Marsh tuvieron mucha influencia en el establecimiento de una comisión nacional de especialistas forestales. Marsh afirmaba que la preservación de las áreas vír-

genes tenía justificativos tanto económicos como poéticos. Es interesante observar, sin embargo, que a inicios del siglo XIX, el artista George Catlin, en sus viajes por el oeste americano, concluyó que tanto los búfalos como los indios estaban amenazados de extinción. Él sugirió que indios, búfalos y áreas vírgenes podrían igualmente ser protegidos si el gobierno estableciese un parque nacional que contuviera hombres y animales en toda su rusticidad y belleza natural (apud McCormick, 1992). La idea sin embargo no progresó, prevaleciendo la noción de *wilderness* como áreas "vírgenes", no habitados permanentemente.

Es significativo el hecho de que el 1 de marzo de 1872, cuando el Congreso de Estados Unidos creó el Parque Nacional de Yellowstone, también determinó que la región fuese reservada y prohibida de ser colonizada, ocupada o vendida según las leyes de Estados Unidos, y dedicada y separada como parque público o área de recreación para beneficio y disfrute del pueblo; y que cualquier persona que se estableciera u ocupase aquella parte o cualquier parte (excepto las ya estipuladas) fuese considerada infractora y por tanto, desalojada (Kenton Miller, 1980).

Es interesante observar que el "Wilderness Act." de 1964, establece como áreas salvajes (unidades de conservación) aquellas que no sufren la acción humana, donde el hombre es visitante y no habitante. A más de eso, la belleza natural debe motivar sentimientos de éxtasis y admiración (Devall & Sessions, 1985).

Sin embargo según Kemf (1993), el primer parque nacional del mundo, Yellowstone, no fue creado en una región vacía, en 1872, sino en territorio de los indios Crows, Blackfeet y Shoshone-Bannock. Una subtribu de los Shoshone vivía durante todo el año dentro de los límites del parque. Según la misma autora, esos indios descritos como "salvajes, demonios rojos, comedores de búfalos, de salmón, de tubérculos", no dejaron espontáneamente el área del parque, como sugiere Aubrey Haines. Es importante también observar que investigaciones arqueológicas de sepulturas en Yellowstone, con más de 1.000 años en la Ciudad Perdida de Sierra Nevada, Colombia del norte, Estados Unidos, demuestran que había una intensa actividad humana en áreas que después se transformaron en parques nacionales (McNeely, 1993).

La idea de parque como área salvaje y deshabitada, típica de los primeros conservacionistas norteamericanos, puede tener sus orígenes en los mitos del "paraíso terrestre", propios del Cristianismo. La con-

cepción cristiana de paraíso, existente al final de la Edad Media y en el siglo anterior al descubrimiento de América, era el de una Región Natural, de gran belleza y rigurosamente deshabitada, de donde el Hombre había sido expulsado después de cometer el pecado original. En el imaginario occidental, ella podría estar en una isla o en tierras deshabitadas más allá de las columnas de Hércules. El descubrimiento del paraíso terrestre estaba entre los objetivos de los viajes del descubrimiento (Giucci, 1992). Este mito del paraíso perdido y su reconstrucción, parece estar en la base de la ideología de los primeros conservacionistas americanos. Así, Thoreau escribió en 1859: "Lo que nosotros llamamos Naturaleza Salvaje, es una civilización diferente a la nuestra" (apud Nash, 1989). De esta forma, los primeros conservacionistas parecían recrear y reinterpretar el mito del Paraíso Terrestre mediante la creación de los parques naturales deshabitados, donde el hombre podría contemplar las bellezas de la Naturaleza.

La noción de *wilderness*, que sirvió de base para la creación de los parques norteamericanos, fue criticada desde el inicio, particularmente por los indígenas sobrevivientes ya en gran parte desplazados de sus territorios ancestrales en la conquista del oeste. Así, el jefe Standing Bear de la tribu de los Sioux afirmaba:

> *Nosotros no consideramos salvajes (wild) las vastas planicies abiertas, los maravillosos montes ondulados, los torrentes sinuosos. Para el hombre blanco la naturaleza era salvaje, pero para nosotros ella era domesticada. La tierra no tenía cercas y estaba llena de bendiciones del Gran Misterio* (Mc Luhan, 1971).

Kemf, en un trabajo reciente (1993), critica la exportación del modelo de parque nacional americano para otras regiones ecológica y culturalmente distintas:

> *En conformidad con el 'modelo Yellowstone', fueron creadas muchas áreas preservadas, destinadas a la recreación pública, sin habitantes y sin uso de los recursos naturales. La belleza exuberante de Yellowstone y muchas características naturales, tales como el mayor lago de montaña de Estados Unidos, sus maravillosas cascadas, picos cubiertos de nieve y abundante fauna, motivaron la creación de miles de parques en el mundo. Durante años, los administradores lucharon por crear parques basados en el modelo de Yellowstone, y transfirieron a los habitantes, frecuentemente de ma-*

> *nera forzada, desde áreas donde habían vivido durante siglos. Según Harmon, las consecuencias de tal modelo pueden ser terribles* (Kemf, 1993: 6).

Conservacionismo de los Recursos Naturales versus Preservacionismo en Estados Unidos

En términos teóricos, en Estados Unidos durante el siglo XIX, había dos visiones de conservación del Mundo Natural, que fueron sintetizadas en las propuestas de Gifford Pinchot y John Muir. Esas ideas tuvieron gran importancia en el conservacionismo dentro y fuera de Estados Unidos.

La Conservación de Recursos Naturales

Gifford Pinchot, ingeniero forestal entrenado en Alemania, creó el movimiento de conservación de los recursos pregonando su uso racional. En verdad, Pinchot actuaba dentro de un contexto de transformación de la naturaleza en mercancía. En su concepción, la naturaleza es frecuentemente lenta y los procesos de funcionamiento pueden volverla eficiente; él creía que la conservación debía fundamentarse en tres principios: el uso de los recursos naturales por la presente generación, la prevención del desperdicio, y el uso de los recursos naturales en beneficio de la mayoría de los ciudadanos.

Esas ideas fueron precursoras de lo que hoy se llama "desarrollo sustentable". Como afirma Nash (1989), el conservacionismo de Pinchot fue uno de los primeros movimientos teórico-prácticos contra el "desarrollo a cualquier costo". La gran aceptación de este enfoque reside en la idea de que se debe buscar el mayor bien en beneficio de la mayoría, incluyendo las generaciones futuras, mediante la disminución de las deserciones y la ineficiencia en la explotación y consumo de los recursos naturales no renovables, asegurando la máxima producción sustentable.

> *Aquellos que investigaron las raíces históricas de la doctrina moderna de la conservación, generalmente proyectaron su popularización en Norteamérica en el trabajo de Gifford Pinchot, el primer jefe del Servicio de Florestas. Aún así, las ideas de Pinchot estaban profundamente imbuidas del ethos de la Edad del Progreso a la cual él perteneció; en verdad, en su libro The Fight for Conservation, identificó el desarrollo como el primer*

> *principio de la preservación del desperdicio y del desarrollo en beneficio de la mayoría de la población y no simplemente para el lucro de unos pocos* (Nash, 1989: 35).

La influencia de las ideas de Pinchot fue grande, principalmente en lo que respecta al debate entre "desarrollistas" y "conservacionistas". Esas ideas se volvieron importantes para los enfoques posteriores como el ecodesarrollo, en la década de los años 70. Estuvieron en el centro de los debates de la *Conferencia de Estocolmo sobre el Medio Ambiente Humano* (1972), en la Eco-92, y fueron ampliamente discutidas en publicaciones internacionales como la *Estrategia Mundial para la Conservación,* de la UICN/WWF (1980), y en *Nuestro Futuro Común* (1986).

El preservacionismo

Si la esencia de la "conservación de los recursos" es el uso adecuado y provechoso de los recursos naturales, la esencia de la corriente opuesta, la preservacionista, puede ser descrita como la reverencia a la naturaleza en el sentido de apreciación estética y espiritual de la vida salvaje *(wilderness)*. Ella pretende proteger la naturaleza contra el desarrollo moderno, industrial y urbano. En la historia ambiental norteamericana, el conflicto entre Grifford Pinchot y John Muir es usualmente analizado como un ejemplo arquetípico de las diferencias entre la conservación de los recursos y la preservación pura de la naturaleza.

El preservacionismo norteamericano fue muy influenciado por los escritos y por la obra de Henry David Thoreau quien, a mediados del siglo XIX, se basaba en la existencia de un Ser universal y trascendente al interior de la Naturaleza.

> *Usando la intuición, más que la razón y la ciencia, los humanos podrían trascender las apariencias físicas y darse cuenta de las corrientes del ser universal que liga al mundo. Thoreau expresó la percepción resultante: 'La tierra sobre la cual camino no es un ser muerto, una masa inerte, es un cuerpo, un espíritu, es orgánico y transparente a las influencias del espíritu'. 'Las florestas, declaró en un viaje, en 1857, en Maine, no son algo sin dueño, sino que están llenas de espíritus tan buenos como yo'. 'Lo que denominamos mundo salvaje, escribió en 1859, es una civilización diferente a la nuestra.* (Nash,1989: 35-7).

Otro autor importante para el preservacionismo fue Marsh (1801-1882) quien escribió *Man and Nature or Physical Geography as Modified by Humman Action* (1864), donde analizó por primera vez, en Estados Unidos, los impactos negativos de nuestra civilización sobre el medio ambiente. Marsh afirmaba que el hombre se olvidó de que la tierra le fue concedida para usufructo y no para consumo o degradación. Como medida correctiva para la acción destructiva del hombre, Marsh propuso una regeneración geográfica, la curación del planeta comenzando por el control de la tecnología, lo que según él, exigía una gran revolución política y moral.

Sin embargo, fue John Muir el teórico más importante del preservacionismo, quien sostuvo que la base del respeto por la naturaleza era su reconocimiento como parte de una comunidad creada a la que pertenecían también los humanos. Para este autor, no solamente los animales sino las plantas e incluso las rocas y el agua eran proyecciones del alma Divina que permeaba la naturaleza. Su preservacionismo puro puede ser visto en la frase "*If a war of races should occur between the wild beats and Lord Man, I would be tempted to sympathize with the bears*". (Si aconteciera una guerra de razas entre los animales salvajes y el Señor Hombre, me inclinaría a simpatizar con los osos) (apud Naesh, 1989: 37).

Esas ideas según las cuales el hombre no podría tener derechos superiores a los de los animales (después llamadas biocéntricas), ganaron apoyo científico en la Historia Natural en particular es la "teoría de la evolución" de Charles Darwin, *El Origen de las Especies* (1859) y la *Descendencia del Hombre* (1871). Colocando al hombre de regreso a la naturaleza, se convierten en fuentes importantes del ambientalismo y de la ética ambiental. El preservacionismo también tuvo influencia de ideas europeas, como la noción de ecología, acuñada por el darwinista alemán Ernest Haeckel en 1866, según la cual los organismos vivos interactúan entre sí y con el medio ambiente.

Como afirma Koppes:

> *La conservación estética sufrió una transición crítica cuando sintió la influencia ecológica emergente. En las manos de Aldo Leopold y otros, la ecología ofreció tanto la técnica para el manejo del medio ambiente como una apreciación elegante y artística de la totalidad de la naturaleza.Para una sociedad pragmática, la ecología suministró una base científica crucial que tenía las características de objetividad y de utilidad. La ecología*

> *se alejó de lo escénico y de lo monumental. Aún cuando los escenarios espectaculares debiesen ser protegidos, la perspectiva ecológica dio prioridad a la preservación de grandes áreas representativas de lo que Leopold llamó 'comunidades bióticas'. El énfasis también cambió para el visitante que tuviera un encuentro más auténtico con la naturaleza* (Koppes, 1988: 247).

Al contrario de Thoreau, Muir también era un preservacionista activista al definir los valores intrínsecos de la naturaleza salvaje y al luchar por la implantación de parques nacionales. La creación del Parque Nacional Josemite en 1890, fue una de las grandes victorias, e incluso, dos años después, se convirtió en uno de los fundadores de una de las más influyentes organizaciones ambientalistas, el *Sierra Club.*

Las posiciones preservacionistas continuaron a inicios del siglo XX con los trabajos de Aldo Leopold, nacido en 1887, graduado en Ciencias Forestales en 1907, quien se convirtió en administrador de parques nacionales en el año de 1909. Como profesor de manejo de la vida silvestre, a partir de 1933 en la Universidad de Wisconsin, pudo beneficiarse de los avances de la ecología como ciencia, principalmente de la noción de ecosistema, creada por Tansley en 1935. En 1949 escribió un pequeño texto de 25 páginas titulado *A Sand Country Almanac*, que se convirtió en uno de los libros más importantes para los preservacionistas, y en cual afirmó:

> *Toda ética se basa en una premisa única: que el individuo es miembro de una comunidad con partes independientes.*

Se hizo también célebre una de sus frases:

> *Una decisión sobre el uso de la tierra es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Esa comunidad incluye el suelo, el agua, la fauna y la flora, como también las personas. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa* (Leopold, 1949: 224-5).

Según Nash, esa visión amplia y ética de Leopold, que seguía el enfoque de una historia natural, fue abandonada por la mayoría de los ecólogos de la post guerra en Estados Unidos, quienes se volcaron hacia el modelo del ecosistema, convirtiendo a la ecología en una ciencia más abstracta, cuantitativa y reduccionista (1989:73). A pesar de los conflictos entre los conservacionistas de los recursos naturales, los "de-

sarrollistas" y los preservacionistas puros, el área de los parques nacionales y otras unidades de protección aumentó considerablemente en Estados Unidos, pasando de cerca de catorce millones de acres en 1933, a cerca de veinte millones en 1946, y el número de "monumentos naturales" pasó de treinta y tres a ochenta y seis. Los equipamientos turísticos en los parques, que habían sido incentivados desde el comienzo para atraer apoyo de las poblaciones urbanas (carreteras asfaltadas y vehículos fueron autorizados desde 1918) y habían crecido mucho durante el New Deal, sufrieron importantes reducciones en la post guerra, a causa de un cambio de orientación en el *National Park Service* (creado en 1918). Este Servicio de Parques, cuya creación fue una victoria de la escuela estética, pasó sin embargo a crear unidades de conservación siguiendo criterios ecológicos y no estéticos (Koppes,1988).

Entre tanto, en los años cincuenta, los trabajos de Krutch retomaron los aspectos éticos del preservacionismo americano (*The Desert Year*, 1950; *The Voice of the desert year*, 1956). Según este antropólogo, "la vida salvaje y la idea de vida salvaje es una de las moradas permanentes del espíritu humano" *(The Wilderness and The Idea of Wilderness is one of the permanet homes of the human spirit)* (Krutch, 1955:275); también consideraba que la modificación de la naturaleza era benéfica hasta el punto en que no interfiriera drásticamente en el ecosistema como un todo. En la naturaleza todo tiene sus límites, incluyendo el progreso humano (apud Nash, 1989: 73).

La escuela de Aldo Leopold tuvo una importante seguidora, la bióloga Rachel Carson, quien habiendo concluido un masterado en biología trabajó en el US Bureau of Fisheries (después Fish and Wildlife Service), y escribió dos importantes libros sobre el Mundo Natural: *The Sea Around Us* (1951) y *Silent Spring* (1961). Este último tuvo una importancia particular por haber hecho una severa crítica contra el uso de biocidas, base de la agroindustria americana. Al concluir *Silent Spring*, Carson contestó que el control de la naturaleza es una sentencia concebida en la arrogancia, nacida en la Edad de Neandertal de la biología y de la filosofía, cuando se suponía que la naturaleza existía para la conveniencia del hombre.

En la postguerra, los conflictos entre los tres sectores de la *Progressive Era* continuaron, con significativos avances en relación a los que propugnaban eficiencia en el uso de los Recursos Naturales y de los "desarrollistas", a través de la continuación de innumerables represas

hidroeléctricas principalmente en el Oeste. La escuela estética/ecológica (preservacionista) también consiguió significativas victorias, asegurando la inviolabilidad de los parques nacionales, construyendo una importante base para el movimiento ambientalista emergente de los años Sesenta y Setenta. La tercera escuela, la distributivista, luchaba por asegurar una mejor equidad en la distribución de los Recursos Naturales; sin embargo, fue la que tuvo menos éxitos, pues la ausencia de movimientos sociales fuertes dificultó una mayor democratización social en los Estados Unidos.

Como analiza Koppes:

> *Algunos de los cambios en la visión sobre lo que es la naturaleza, por los americanos, evitaron desastres, otros contribuyeron para una profundización de los problemas ambientales. El necesario surgimiento de una perspectiva ecológica dramáticamente transformada en los años Sesenta, fue testigo de la ambigua herencia del movimiento conservacionista* (Koppes,1988: 251).

ABYA YALA

Capítulo II
Sobre la crítica a la exportación del modelo de los Parques Nacionales Norteamericanos

El modelo de Parques Nacionales sin habitantes para la preservación de la vida salvaje, sufrió críticas tanto al interior como fuera de Estados Unidos. Algunas de estas críticas internas partieron de los preservacionistas puros. Rodman (1973), afirma que la creación de los parques obedeció a una visión antropocéntrica pues beneficiaba a las poblaciones urbanas y valorizaba principalmente a las motivaciones estéticas, religiosas y culturales de los humanos, lo que nos muestra el hecho de que la naturaleza salvaje no fue considerada por su valor en sí, digno de ser protegido. La idea de que la naturaleza tiene un valor en sí misma, proviene básicamente de los derechos del Mundo Natural, independientemente del valor que pueda tener para el Hombre (Nash, 1989; Fox, 1990; Serres, 1990). Todavía para Rodman (1973), ese modo de preservación por medio de áreas naturales protegidas es inadecuado e injustamente selectivo, ya que privilegia áreas naturales que son apelativas desde el punto de vista estético, según los valores occidentales, como las florestas, los grandes ríos, *cañones*, discriminando áreas naturales menos "nobles" como los pantanos, los matorrales, etc., aún cuando estos puedan ser esenciales al funcionamiento de los ecosistemas.

Además, Ekersley (1992), considera las unidades de conservación como "islas"; y colocar de lado partes de áreas salvajes, ignorando los problemas crecientes de super población y de polución que paulatinamente presentarán impactos negativos sobre las áreas naturales renacientes, representa desde un punto de vista ecológico, una actitud derrotista.

Baird Callicot (1991), filósofo ecocéntrico, criticó el concepto de *Wilderness*, debido a que éste marca una separación entre la Humanidad y la Naturaleza; al mismo tiempo, lo considera etnocéntrico, pues tampoco lleva en consideración el manejo tradicional de las áreas

tradicionales del Nuevo Mundo. Según este filósofo, dicha dicotomía entre el hombre y la naturaleza es preocupante, debiendo desarrollarse en la medida de lo posible, un enfoque más dinámico y simbiótico de la conservación, sin despreciar a los humanos que viven en cierta armonía con la naturaleza.

Más recientemente, Gómez-Pompa y Kaus (1992), también criticaron la noción de "Mundo Natural", la cual refleja una percepción de las poblaciones urbanas respecto de la naturaleza:

> *El concepto de Wilderness (mundo natural-salvaje) como tierra intocada o domesticada, es fundamentalmente una percepción urbana, una visión de personas que viven lejos del ambiente natural, del cual dependen como fuente de materia prima. Los habitantes de la zona rural tienen percepciones diferentes de las áreas designadas por los urbanos de Wilderness, y fundamentan su uso de la tierra en visiones alternativas. Los grupos indígenas de los trópicos, por ejemplo, no consideran la floresta tropical como salvaje: es su casa. Muchos agricultores entran en una relación personal con el medio ambiente. La naturaleza no es un objeto, sino un mundo de complejidad en el cual los seres vivos son frecuentemente personificados y endiosados mediante mitos locales. Algunos de esos mitos se basan en la experiencia de generaciones y representaciones de las relaciones ecológicas pueden estar mas cercanas a la realidad que el conocimiento científico. El término "conservación" puede que no forme parte de su vocabulario, pero es parte de su modo de vida y de sus percepciones de las relaciones del hombre con la naturaleza* (p. 273).

Esos autores afirman que muchas de las verdades sobre la naturaleza salvaje y la conservación, actualmente aceptadas, provienen de fuentes no científicas:

> *El ambiente natural y el mundo urbano son vistos como una dicotomía y la preocupación normalmente esta localizada en las acciones humanas que afectan directamente la calidad de vida, dentro de los patrones urbanos. Montañas, desiertos, florestas y vida salvaje son considerados wilderness, un área para ser conservada y mantenida en ausencia de poblaciones. Esas áreas son vistas como ambientes naturales semejantes a los que existieron antes de la interferencia humana, ecosistemas delicadamente equilibrados que necesitan ser preservados para nuestro placer, para uso de nuestra generación y de las futuras generaciones. Por ejemplo, el concepto de vida salvaje como área no habitada influenció el pensamiento y la política del mundo occidental. La conservación es vista a través de una*

> *ventana al pasado, hacia el remoto inicio de la humanidad, mucho antes del bienestar de la vida moderna. Nos gusta conservar y preservar aquello que nos recuerda nuestro lugar y tiempo evolutivo y que contrasta con nuestras creencias sobre la naturaleza humana. Y sin embargo, recientes investigaciones indican que mucha vida salvaje ha sido influenciada por las actividades humanas* (Gómez-Pompa & Kaus, 1992: 271-2).

Sintetizando, la corriente preservacionista que sirvió de ideología para el movimiento conservacionista americano, ve en los parques nacionales la única forma de salvar pedazos de la naturaleza de gran belleza, de los efectos mortales de la minería sobre los ríos y lagos americanos. Desde esa perspectiva, cualquier intervención humana en la naturaleza es intrínsecamente negativa. Por otro lado, considera el hecho de que los indios americanos hayan podido vivir en armonía con la naturaleza por millones de años. Ese modelo de convivencia parece no ser posible mas que para aquellos ideólogos de la "conservación".

El modelo de conservacionismo norteamericano se diseminó rápidamente por el mundo recreando la dicotomía entre "pueblos" y "parques". Como esa ideología se expandió sobre todo a los países del Tercer Mundo, su efecto fue devastador sobre las "poblaciones tradicionales" de extractivistas, pescadores, indios, cuya relación con la naturaleza es diferente a aquella analizada por Muir y los primeros "ideólogos" de los parques nacionales norteamericanos. Es fundamental enfatizar que la transposición del "modelo Yellowstone" de parque: sin habitantes venido de países industrializados y de clima templado a países del Tercer Mundo, cuyas florestas fueron y continúan siendo en gran parte, habitadas por poblaciones tradicionales, está en la base no sólo de conflictos insuperables, sino de una visión inadecuada de áreas protegidas. Esa inadecuación, aliada a otros factores como: graves conflictos de tierras en muchos países, inadecuada noción de fiscalización, exposición urbana, profunda crisis económica y deuda externa de algunos países subdesarrollados, están en la base de lo que se define como "crisis de la conservación". Como evalúan Gómez-Pompa y Kaus (1992):

> *Conservacionistas tradicionales ven el valor estético, biológico y ecológico, pero no ven necesariamente a las poblaciones humanas. Muchas veces ellos no consiguen ver los efectos de las acciones humanas del pasado o del presente, ni tampoco diferenciar los diversos tipos de usos, o reconocer el*

valor económico de un uso sostenible (Gómez-Pompa & Kaus, 1992: 273).

Las más recientes críticas a la inadecuación del modelo Yellowstone en los países subdesarrollados, las que presentan una gran diversidad cultural, sobre todo de poblaciones tradicionales, provienen actualmente, sin duda, de quienes adoptan un enfoque socio ambientalista, propio de la ecología social, o de la ecología socialista (o neomarxista). Una nueva modalidad de conservación surgió entre la asociación de movimientos sociales que luchan por el derecho de acceso a la tierra y a los recursos naturales por parte de los campesinos, pescadores, ribereños, pueblos de la floresta y de sectores del ambientalismo del Tercer Mundo, para quienes la crisis ambiental está profundamente asociada a la crisis del modelo de desarrollo, a la miseria creciente y a la degradación ambiental. Ejemplos de ambientalismo social de los países meridionales son: el Movimiento de los Trabajadores del Caucho, de los Pueblos de la Floresta en la Amazonía Brasileña, aquellas alcanzadas por las represas; el Movimiento Chipko y el de los Pescadores Artesanales en la India; aquel de los pueblos de la Floresta en Malasia, etc. (Diegues, 1989; 1994; Bandyopadhyay & Shiva, 1988; Wadman, 1992).

En la arista de estos movimientos, llamados por algunos "ecologismo campesino" (Viola & Leis, 1991), está la critica a un ambientalismo importado de los países industrializados que no refleja las aspiraciones ni los conceptos sobre la relación hombre-naturaleza en los países del Sur. Según Redclift (1984), el ambientalismo en los países del Norte, surge con el rechazo al industrialismo y a sus valores consumistas. Muy raramente incluyen el problema de la pobreza y, sobre todo, la mala distribución de la renta. En ese sentido, una parte considerable del ambientalismo de los años Sesenta y Setenta en los países industrializados, nació con la opulencia de las naciones ricas. Entre tanto, en los años Ochenta se hizo más difícil la defensa del ambientalismo primer mundista, a causa de la grave recesión que generó altas tasas de desempleo.

Capítulo III

Actuales escuelas de pensamiento ecológico y la cuestión de las áreas protegidas

Los años Sesenta, marcaron el aparecimiento de un nuevo ecologismo en contraposición a la antigua "protección de la naturaleza", cuyas instituciones provenían del siglo diecinueve (sociedad de protección de la naturaleza, de la vida salvaje, de los animales, etc.). Ese nuevo ecologismo provenía de un movimiento de activistas que partían de una crítica a la sociedad tecnológica industrial (tanto capitalista como socialista) que cercenaba las libertades individuales, homogenizaba las culturas y, sobre todo, destruía la naturaleza. La preocupación fundamental de la mayoría de esos movimientos, tanto en Estados Unidos como en Europa, no era la protección de una especie animal o de un parque nacional aisladamente.

El nuevo ecologismo surgió con las agitaciones estudiantiles de mil novecientos sesenta y ocho, en Estados Unidos y Europa. Las cuestiones ecológicas pasaron a ser una de las banderas de lucha a lado del antimilitarismo/pacifismo, derechos de las minorías, etc. Como afirma Simonnet (1979), mayo de 1968 fue un sobresalto en la historia y un movimiento por la vida "contra el mundo senil y triste". La crítica a la vida cotidiana en las sociedades industriales, opulentas y consumistas, formulada por la revuelta del sesenta y ocho, fue retomada por los ecologistas contestatarios.

> *La sociedad de consumo fue atacada por la miseria de la vida cotidiana, urbanismo concentrador, reinado de lo cuantitativo, en detrimento de lo cualitativo, alienación creciente del individuo por los valores económicos, comunicaciones mediatizadas, soledad en la multitud, individualismo pequeño burgués. Ya en el sesenta y ocho, esta juventud advertía: consuma más, usted vivirá menos, anticipando así las críticas económicas del ecologismo* (p. 94.5).

En Estados Unidos, el ecologismo fue inspirado por los escritos de Henry D. Thoreau, por el poeta Gray Snyder –el poeta del "poder verde"– para quien los árboles y las aguas eran tan explotadas como el proletariado, y también por Barry Commoner (1971), quien responsabilizaba a la tecnología moderna por la crisis ambiental: por Rachel Carson (1962), en su denuncia contra el uso de los biocidas; por el debate sobre la cuestión poblacional propuesto por Ehrlich (1971). Él también recibió una gran influencia de la "contracultura", vigorosa en los años Sesenta, y se constituyó en una de las inspiraciones del movimiento *hippie*.

En Francia, el nuevo ecologismo fue influenciado por Pierre Fournier, quien propuso el regreso al campo y a la vida en comunidad, en la tentativa de crear islas de una sociedad ideal, libre y libertaria, a semejanza de lo que ocurría en California con las comunidades *hippies*. Estas, en el medio rural, buscaban una vida de autosuficiencia mediante el uso de tecnologías dulces, técnicamente apropiadas y socialmente controladas, bajo la inspiración de Boockchin. En Francia, el movimiento tuvo influencia de Ivan llich, de Serge Moscovici, de René Dumont. Ese nuevo ecologisnmo estuvo profundamente marcado por la "futurología", por el profetismo alarmista (el futuro incierto del planeta) el agotamiento de los recursos naturales; la super población humana; la polución ecocida; las tecnologías opresivas; la guerra nuclear; la ciencia dominada por la tecnocracia. Las contrapropuestas ecologistas fueron hechas en dirección de una sociedad libertaria, constituida por pequeñas comunidades auto suficientes, utilizando una ciencia, un trabajo y una tecnología no alienante a la afirmación de la sociedad civil en contraposición a un Estado centralizador.

Los Ecologistas definen a la sociedad civil como:

> *(...) un conjunto de relaciones sociales que no entran en el cuadro institucional; las actividades autónomas y servicios de ayuda mutua –una cooperativa de habitantes o asociación– pero también las relaciones de persona a persona en una comunidad, en un edificio, en una cuadra* (Simonnet, 1979, 45).

En ese movimiento de ruralización y propuesta de regreso a las comunidades rurales, se manifestó una utopía simplista: el regreso a los modelos de conciencia de las sociedades primitivas.

> *El buen salvaje y el viejo agricultor fueron considerados como los detentadores del conocimiento y de la sabiduría en razón de su escasa adaptación a la tecnología moderna. La aldea rústica y modesta se convirtió en el arquetipo de la vida comunitaria; y los trabajos rurales y artesanales, actividades dulces y agradables, pues eran realizados en estrecha comunión con la naturaleza* (Simonnet, 1979: 119).

Según Simonnet (1979), junto con el ecologismo antes descrito coexiste otro anterior, aquel de la defensa a la naturaleza inspirado en las sociedades de protección, como por ejemplo *la Sociedad Imperial Zoológica*, fundada en Francia en 1854, y posteriormente transformada en la *Sociedad Nacional de Protección a la Naturaleza*, responsable en aquel país, por la creación de los primeros parques nacionales, a comienzos del siglo XX.

Sin embargo, la lucha contra las centrales nucleares fue uno de los factores que, de cierta forma, unificó esas diferentes formas de ecologismo. Por otro lado, al tomar públicamente temas de gran alcance político, como la energía nuclear, la autonomía local el crecimiento económico, los ecologistas se alejaron de las fuerzas políticas tradicionales, pero comenzaron a colocarse a su vez como una nueva fuerza política. Desde el inicio hubo divergencia en relación a la necesidad de su participación política institucional. Los más radicales se negaban a participar en el juego político tradicional, con recelo de que el gobierno se apropiase de sus banderas de lucha como ocurrió con la creación del Ministerio del Medio Ambiente en Francia, en 1971, el mismo que posteriormente fue confiado a importantes exponentes del movimiento ecologista.

Otros ecologistas pasaron a organizar un vasto movimiento social en los diferentes países europeos, formando los partidos verdes, los cuales a partir del final de los años 80 disputaban elecciones locales, regionales y nacionales y adquirían un peso cada vez mayor.[1]

Las anteriores reflexiones conducen, naturalmente, a la necesidad de un análisis más profundo sobre los enfoques y teorías hoy existentes en las diversas escuelas que tratan las cuestiones ambientales y, más específicamente, las áreas naturales protegidas. Este último tema es paradigmático, ya que expresa modos diferenciados de entender la cuestión del hombre en relación al medio ambiente.

Según Ekersley (1992), las cuestiones sobre la protección del *mundo salvaje* y sobre el *crecimiento poblacional*, son divisores de agua

en los movimientos y en los diferentes enfoques ambientalistas. El afirmar que los llamados "ecocéntricos" tienden a abogar no sólo por una disminución del crecimiento poblacional humano, sino también por la reducción de los hombres en números absolutos. A más de eso, defienden la creación de áreas naturales protegidas, independientemente de su utilidad para los hombres.

Aquellos que tienen una visión más antropocéntrica, no dan tanta importancia a la cuestión del crecimiento poblacional, afirmando que una mejor distribución de la riqueza entre ricos y pobres y la mejoría de la calidad de vida, llevan a una disminución de las tasas demográficas. Según esta corriente, la creación en gran escala de áreas naturales protegidas, sólo se justifica por los beneficios que traería para la humanidad.

Por otro lado, Ekersley indica también los denominadores comunes que hermanan a los movimientos ambientalistas recientes, por él llamados "emancipatorios", como la contundente crítica a los modelos de desarrollo y de sociedad, hoy existentes en las sociedades avanzadas; al consumismo desenfrenado de los ricos, al uso de tecnologías pesadas (nucleares, etc.); a la pérdida de la diversidad biológica; a la creciente degradación ambiental; a la marginalización de los movimientos de las llamadas minorías (indígenas, mujeres, negros, etc.); a la homogenización de las culturas y pérdida de las identidades culturales; a la industria de la guerra; al poder de las multinacionales, etc..

¿Cuáles son las ideas, las visiones subyacentes a esos movimientos ambientalistas?

En primer lugar, para un cierto número de autores, se distinguen básicamente dos grandes enfoques en el análisis de la relación hombre/naturaleza. El primero, llamado "biocéntrico" o "ecocéntrico", pretende ver al mundo natural en su totalidad, en el cual el hombre se inserta como cualquier ser vivo. A más de eso, el mundo natural tiene un valor en sí mismo, independientemente de la utilidad que pueda tener para los hombres. La otra corriente es llamada "antropocéntrica" (sobre todo por los ecocéntricos) porque opera en base a la dicotomía entre el hombre y la naturaleza. Para ésta, el hombre tiene derechos de control y posesión sobre la naturaleza, especialmente a través de la ciencia moderna y la tecnología. La naturaleza no tiene valor en sí, sino que se constituye en una reserva de "recursos naturales" a ser explotados por el hombre.

Algunos autores buscaron en la religión cristiana occidental las bases de esa dicotomía y del dominio del hombre sobre la naturaleza. Así, Lynn White Jr. escribió en 1966 un artículo titulado *The Historical Roots of One Ecological Crisis*, en el cual señala que en la interpretación occidental de la Biblia estaba una de las justificaciones del dominio del hombre sobre la naturaleza. Por otro lado, el cristianismo oriental habría incorporado una visión más contemplativa de la naturaleza. Sin embargo, otros afirman que las religiones orientales no evitaron la degradación ambiental, citando el caso del Japón. (Thomas, 1983)

Esta dicotomía hombre/naturaleza y el enfoque antropocéntrico, se habrían agravado con el surgimiento de la ciencia moderna, en la que el mundo natural se vuelve objeto del conocimiento empírico-racional. Esta cuestión, según Bacon, tenía por finalidad devolver al hombre el dominio sobre la creación que había perdido parcialmente con el pecado original.

La visión antropocéntrica era muy clara en la Inglaterra del siglo XVIII, cuando la autoridad humana sobre el mundo natural era virtualmente ilimitada y la domesticación de los animales una actividad considerada benéfica para el hombre. Descartes llevó al extremo esa separación entre el hombre y la naturaleza, predicando un Dios totalmente trascedente, externo a la Creación. Afirmaba que únicamente el hombre era un animal racional y negaba la existencia del alma en los animales, abriendo paso de este modo, al maltrato de los mismos. En este contexto, la función de la religión era controlar los instintos animales del ser humano. A partir del siglo XIX, esa actitud comenzó a cambiar con el avance de la Historia Natural, con la valorización del mundo salvaje en relación a la naturaleza domesticada.

Esas visiones antagónicas en relación al papel del hombre en la naturaleza fueron descritas por varios autores:

Worster (1977), identifica la primera visión como "arcadiana", bucólica, representada por los trabajos de Gilbert White, párroco inglés del siglo XVII; y la segunda como la "visión imperial", basada en la concepción racionalista de Descartes para quien el hombre es un ser único dotado de razón y de medios para dominar el mundo natural, conociendo sus leyes por medio de la ciencia moderna. Moscovici (1975), también analiza esa dicotomía; denomina a la primera visión como "paradigma heterodoxo" opuesta a la visión judeo-cristiana de domi-

nio de la naturaleza, y a la visión "ortodoxa", paradigma dominante que enfatiza la noción de domesticación del mundo natural.

O´Riordan (1981) identifica la primera como "ecocéntrica", en la cual los animales y las plantas tienen derecho a la existencia independiente del hombre; y la "tecnocéntrica", según la cual el mundo natural debe servir al hombre. Una dicotomía semejante es señalada por Bookchin (1976) al oponer al "ambientalismo" a la "ecología social".

Para un análisis más detallado de la cuestión del "mundo natural salvaje" es necesaria una cierta profundización de algunas escuelas recientes como las que se citan a continuación:

La Ecología Profunda (Deep Ecology)

El término "ecología profunda" fue acuñado en 1972, por Arne Naess, filósofo noruego, con la intención de ir más allá del simple nivel de la ecología como ciencia, hacia un nivel más profundo de conciencia ecológica. Además del propio Naess, Bill Devall y George Sessions (Estados Unidos) y Warwick Fox (Australia), continuaron desarrollando una serie de principios básicos de esa línea de pensamiento, que fue descrita en 1984 de la siguiente manera: "la vida humana y no humana tienen valores intrínsecos, independientes del utilitarismo; los hombres no tienen derecho de reducir la biodiversidad, excepto para satisfacer sus necesidades vitales, el florecimiento de la vida no humana requiere tal decrecimiento; la interferencia humana en la naturaleza es excesiva; por lo tanto, las políticas deben ser cambiadas, afectando las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas".

Ese enfoque es preponderantemente biocéntrico, pero tiene gran influencia espiritualista, sea cristiana o de religiones orientales, aproximándose con frecuencia a una casi adoración del mundo natural.

En relación a las áreas naturales, los autores citados son aún más estrictos que los "preservacionistas". Consideran que la naturaleza debe ser preservada por ella misma, independientemente de la contribución que las áreas naturales protegidas puedan brindar al bienestar humano. La ecología profunda fue de alguna manera redefinida por Warwick Fox, creador de la llamada ecología transpersonal (Fox, 1990). Esta tendencia ecologista se adhiere también a los principios de los derechos intrínsecos del mundo natural, denominada liberación de la naturale-

za, dando gran importancia a los principios éticos que deben regir en las relaciones hombre/naturaleza.

La ecología profunda sufrió severas críticas de los ecologistas sociales, partiendo de la propia concepción del conocimiento propuesta por los ecologistas profundos. Porrit y Winner (1988) afirman que es inocuo pedir al ser humano que "piense como una montaña", como pretenden estos últimos. El hombre razona únicamente como ser humano, por más solidario que sea en relación al mundo natural, y por más que evite ser antropocéntrico. Bookchin, afirma que la posición de los ecologistas profundos es neomalthusiana, pues ignora el hecho de que los problemas ecológicos de hoy tienen raíces en las cuestiones sociales. Además este autor alerta ante el peligro del "ecofascismo" imbuido en algunas posiciones de esa escuela. Simonnet (1979) llama la atención sobre el biologismo de las posiciones preservacionistas, por el cual las sociedades humanas, en su organización, deberían inspirarse en la naturaleza, o sea en las características del mundo natural (el equilibrio homeostático, diversidad biológica, etc.) como modelos para las sociedades humanas, y concluye:

> *La historia demostró que toda justificación del orden social por las leyes de la naturaleza, sirvió al totalitarismo (el nazismo se valió de la selección natural)* (Simonnet, 1979; 76).

Ecología Social

El principal exponente de esta tendencia es Murray Bookchin, profesor de ecología social y conocido activista ambiental norteamericano. Creó ese término en su trabajo *Ecology and Revolutionary Thought* (1964), en el cual la degradación ambiental es vista como ligada directamente a los imperativos del capitalismo. Como los marxistas, ven en la acumulación capitalista la fuerza motriz para la devastación del planeta.

Los ecologistas sociales ven a los seres humanos, en primer término, como seres sociales y no como una especie diferenciada (como pretenden los ecologistas profundos), pero constituida por grupos diferenciados como: pobres y ricos; blancos y negros; jóvenes y viejos. Por otro lado, critican la noción de Estado y proponen una sociedad democrática, descentralizada y basada en la propiedad comunal de la pro-

ducción. Son considerados anarquistas y utópicos, y en ese punto se alejan de los marxistas clásicos a quienes critican.

En su libro clásico *Toward and Ecological Society*, publicado en 1980, Bookchin hace una distinción entre ambientalismo y ecología:

> *El ambientalismo tiende cada vez más a reflejar una sensibilidad instrumental en la cual la naturaleza es vista como un mero hábitat pasivo, una aglomeración de objetos externos y fuerzas que deben servir para uso humano, independientemente de lo que puedan ser ellos. El ambientalismo trabaja con los recursos naturales, con los recursos urbanos e incluso con recursos humanos. El ambientalismo no considera la cuestión básica de nuestra sociedad en la que el hombre debe dominar la naturaleza; aún más, busca facilitar esa dominación con el desarrollo de técnicas para disminuir los males causados por la dominación en sí. La cuestión de la dominación no es considerada* (Bookchin, 1980: 59).

Él propone el término ecología porque ofrece una concepción más amplia de la naturaleza y de la relación de la humanidad con el mundo natural. Sin embargo, siguiendo una visión ecocéntrica, considera el equilibrio y la integridad de la biósfera, como un fin en sí mismo, insistiendo en que el hombre debe mostrar un respeto consciente por la espontaneidad del mundo natural. Critica las jerarquías existentes en las sociedades modernas y sus sistemas de poder contraponiéndolas con las llamadas primitivas, las que:

> *(...) basadas en la simple división sexual del trabajo y sin Estado ni instituciones jerárquicas, no viven la realidad como nosotros, a través de un filtro que categoriza los fenómenos en "superiores" o "inferiores", o "de arriba" y "de abajo. A su vez, el sentido de unión dentro del grupo se extiende por proyección hacia las relaciones con la naturaleza.Psicológicamente, las personas en comunidades orgánicas deben pensar que ejercen mayor influencia sobre las fuerzas naturales que la ejercida por la tecnología simple; una ilusión que adquieren por rituales y magias. Sin embargo, por más elaborados que sean esos rituales, el sentido humano de dependencia del mundo natural, de su ambiente inmediato nunca desaparece. La comunidad orgánica siempre tiene una dimensión natural para eso, y la comunidad es considerada parte del equilibrio de la naturaleza –una comunidad de suelo o de floresta. En resumen, una verdadera comunidad ecológica o una ecocomunidad específica a su ecosistema, con un sentido activo de participación en el ambiente total y en los ciclos de la naturaleza* (Bookchin, 1980: 61-2).

Dentro de una visión utópica, Bookchin busca en esas comunidades primitivas un ejemplo y un modelo para una nueva sociedad, donde la tecnología estaba siempre al servicio del hombre.

Eco-Socialismo/Marxismo

El ecomarxismo tiene sus orígenes en el movimiento de crítica interna del marxismo clásico en lo que respecta a la concepción del mundo natural, principalmente a partir de la década de los sesenta. Para los ecomarxistas, la visión de Marx sobre la naturaleza es estática, pues la considera apenas en virtud de la acción trasformadora del hombre, por medio del proceso de trabajo, proporcionándole las condiciones naturales de ese trabajo y el arsenal de los medios de subsistencia.

Una de las explicaciones para ese punto de vista es la de Hobsbawn (1971), sugiriendo que Marx se preocupó fundamentalmente de la explicación del sistema capitalista donde la naturaleza ya aparecía como simple mercancía y, marginalmente, con las sociedades primitivas, donde el mundo natural fue poco modificado por el parco desarrollo de las fuerzas productivas. Esas sociedades primitivas eran consideradas por Marx como desarrollos puramente locales de la humanidad y como idolatría de la naturaleza. En la sociedad capitalista, la naturaleza no es reconocida como un poder sino como objeto de consumo o como medio de producción (Karl Marx, *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*).

Gutelman (1974) critica esa noción marxista clásica de la naturaleza como condición invariable de la producción, al proponer el concepto de fuerzas productivas de la naturaleza (fotosíntesis), en contraposición a la noción de fuerzas productivas históricas. Según este autor, las fuerzas productivas naturales son fundamentales para la explicación del funcionamiento de las sociedades pre-capitalistas, pero también deben ser incorporadas en el análisis de las sociedades capitalistas.

Skibberg (1974) va más allá al afirmar que la infraestructura no está compuesta únicamente por las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones sociales de producción, sino también por las fuerzas productivas de la naturaleza. De acuerdo con su análisis, la contradicción básica en la sociedad capitalista debe incorporar también la existente entre las fuerzas productivas históricas y las fuerzas productivas de la naturaleza. Cuando esas fuerzas no pueden operar más (por ejem-

plo, la capacidad de depuración de los ecosistemas, la fotosíntesis), se crea un cortocircuito en la propia reproducción de la sociedad.

Entre los marxistas está Moscovici, quién en 1969 escribió *La Societé Contre Nature*, obra de gran influencia sobre los movimientos estudiantiles de finales de la década de 1960. En 1974, *en Hommes Domestiques, Hommes Sauvages*, Moscovici destaca la importancia de los trabajos de juventud de Marx para la comprensión de la relación hombre/naturaleza.

Sin embargo, sus ideas básicas se dirigen a una crítica a la oposición entre el culturalismo y el naturalismo. El primero sería un conjunto de ideas que se apoya en la historia, la cultura y la sociedad. El culturalismo ve en la naturaleza la enfermedad del hombre, una amenaza ante la cual la cultura sirve como defensa, como terapéutica. El naturalismo, al contrario, se traduce en una aversión por la sociedad y por la cultura.

Según Moscovici, esas dos corrientes hablan lenguajes diferentes. El culturalismo tiene como principios la ruptura entre la sociedad y la naturaleza, repetida por la separación entre el hombre y la naturaleza, entre la historia y la naturaleza. La sociedad tendría todas las cualidades y la naturaleza todos los defectos (Moscovici; 1974). Todos los esfuerzos del hombre son realizados para incrementar el espacio entre la sociedad y la naturaleza, y la propia evolución tendería a distanciar al hombre en relación al mundo natural. Afirma que el culturalismo se constituye, en la visión ortodoxa, como dominante en las filosofías occidentales.

El culturalismo, como visión ortodoxa, también se refleja en una visión en la que, por un lado existe el hombre natural, salvaje, sin familia, ciencia o religión, sin lógica y detentador únicamente de un pensamiento simbólico y mítico; y, de otro lado el hombre domesticado, con pleno dominio de los poderes intelectuales, sociales, técnicos y científicos. El primero es un ente distante de nosotros, primitivo, inferior (como también el campesino, la mujer, el niño); el segundo es un ser superior, distante de la naturaleza. A esa división corresponde también una separación entre las ciencias, correspondiéndole a la antropología el estudio de los primeros. La escena final según el culturalismo, es la victoria de la civilización, de la domesticación del mundo natural, del hombre natural.

El naturalismo afirma la unidad entre la sociedad y la naturaleza, entre la ciencia del hombre y la ciencia de la naturaleza. El hombre está dentro de la naturaleza, y esa realidad no puede ser abolida. La naturaleza no es un medio exterior al cual el hombre se adapta. El hombre es naturaleza, y está en su mundo. El naturalismo es amenazador porque es contrario a la visión antropocéntrica del mundo. Constituye una corriente heterodoxa, minoritaria en la historia de las ideas occidentales.

Para Moscovici, el naturalismo está en plena mutación: dejando de ser una negación del culturalismo, está pasando de una posición de reacción, hacia una posición activa; de una protección ingenua del mundo natural, hacia la afirmación de una nueva relación hombre/naturaleza.

Según Moscovici, este *nuevo naturalismo* se fundamenta en tres ideas principales:

a) El hombre produce el medio que lo cerca y es al mismo tiempo su producto. En ese sentido, se debe considerar normal la intervención del hombre en el curso de los fenómenos y de los ciclos naturales, a semejanza de otras especies que, según sus facultades, actúan sobre las substancias, las energías y la vida de las otras especies. Lo que trae problemas no es el hecho, sino la manera en que el hombre interviene en la naturaleza. Una naturaleza pura, no trasformada, es un museo, una reserva, un artificio de cultura como otros, en el cual cree sólo el naturalismo reactivo. De este modo, lo fundamental no es la naturaleza en sí, sino la relación entre el hombre y la naturaleza. Como afirma Moscovici:

> *Antes que todo, se trata de considerar al hombre como una fuerza de la naturaleza, una fuerza entre otras. Su interés le aconseja que estreche sus vínculos, que permita que las otras fuerzas se desarrollen, se renueven, en vez de agotarlas en una búsqueda sin fin de energías para explorar y de especies para destruir; de una abundancia que se transforma continuamente en escasez; de renunciar a esta actitud predatoria tan fuertemente anclada en él* (Moscovici, 1974: 120).

b) La segunda idea considera a la naturaleza como parte integrante de la historia. No se trata de regresar atrás para reencontrar una armonía perdida. La naturaleza es siempre histórica y la historia es

siempre natural (Moscovici 1974:121). El problema existente es encontrar el estado de la naturaleza conforme nuestra situación.

c) La tercera idea: la colectividad, y no el individualismo, se relaciona con la naturaleza. La sociedad pertenece a la naturaleza, en consecuencia, es producto del mundo natural, por un trabajo de constante invención.

Y sin embargo, a partir del Neolítico, con el aparecimiento de las ciudades y de los Estados, la sociedad, así como el pensamiento y el saber, se construyeron contra la naturaleza. Ella también generó las divisiones entre los hombres en nombre de una necesidad impuesta por la lucha contra el mundo exterior. Además, bajo el argumento de protegerse contra las energías naturales incontrolables, la sociedad multiplicó las prohibiciones y las interdicciones (sexuales alimentarias). La división del trabajo, a su vez, para responder a las necesidades técnicas de producción de acumulación, que nos colocaría al abrigo de la escasez, separa individuos y grupos en castas y clases sociales.

Este nuevo naturalismo propone una sociedad para la cual la naturaleza es un lugar donde el hombre puede abrirse; una realidad abierta a la que él pueda ayudar a desarrollarse. En esta perspectiva, la sociedad puede descubrir que la naturaleza no es una realidad plácida, uniforme, en perfecto equilibrio. Al contrario, ella es diversidad, constante creación de diversidades, existencia complementaria de cada fuerza y de cada especie. La regla es la divergencia, y la evolución se hace bajo el signo de la divergencia.

Este nuevo naturalismo activo incita a dar la palabra a cada cultura, a cada región y a cada colectividad, a dejar a cada uno lo que produjo. Trabajo, lenguaje, costumbres, técnicas, ciencias pueden ser prestadas y se intercambian, en lugar de imponerse. En ese sentido se entiende la necesidad de volver la vida más "salvaje" *(ensauvager la vie)*, estrechando los vínculos entre el hombre y la naturaleza.

Por lo tanto, Moscovici evoca una nueva utopía, en la cual es necesario no un regreso a la naturaleza, sino un cambio de lo que actualmente es una relación humana destructiva de la naturaleza, una nueva relación hombre/naturaleza, una nueva alianza en la cual la separación sea substituida por la unidad.

En esta perspectiva, la solución de colocar a la naturaleza en parques donde el hombre está ausente, no parece ser la mejor estrategia para el establecimiento de una relación más armoniosa entre la sociedad y el medio ambiente.

Entre tanto, todavía hoy los ecomarxistas norteamericanos, reunidos en torno a la revista *Capitalism, Nature, Socialism*, critican al marxismo clásico por no tomar en cuenta de una manera seria la cuestión socio-ambiental. En la introducción de esa revista (Nov. 1987), se advierte:

> *Los temas de la ecología humana y del medio ambiente se están convirtiendo rápidamente en un asunto de los años venideros del siglo veinte, y son considerados como tales, no solamente por las organizaciones gubernamentales e internacionales, sino por millones de personas que descubrieron que sus luchas económicas, sociales, políticas y culturales, teniendo en vista su sobrevivencia contra la pobreza y la miseria, son al mismo tiempo luchas ecológicas. La señal práctica de que la ecología humana puede transformarse en tema dominante del siglo veintiuno, es el rápido crecimiento de los movimientos sociales que de una u otra forma están combatiendo la tendencia mundial de destrucción de la naturaleza en la tierra. Los temas van con seguridad a tener mayor importancia en el futuro. Los pueblos del mundo están comenzando, de diversas e incluso contradictorias formas, a tomar en cuenta las relaciones entre sí con el resto de la naturaleza.*

YALA

Capítulo IV

Los mitos bioantropomórficos, los neomitos y el mundo natural

El concepto de mito utilizado en este trabajo está lejos de la noción de "falacia", "ilusión" o "conocimiento equivocado", que le es atribuido por el sentido común. La noción de mito naturalista, de la *naturaleza intocada, del mundo salvaje*, se refiere a una representación simbólica por la cual existirían áreas naturales intocadas e intocables por el hombre, presentando componentes en un estado "puro", incluso anterior al aparecimiento del hombre. Ese mito supone la incompatibilidad entre las acciones de los diversos grupos humanos y la conservación de la naturaleza. De ese modo, el hombre sería un destructor del mundo natural y por lo tanto, debería ser mantenido separado de las áreas naturales que necesitarían de una "protección total".

Cuando se habla de *mito moderno*, se refiere a un conjunto de representaciones existentes entre importantes sectores del conservacionismo ambiental de nuestro tiempo, portador de una concepción biocéntrica de las relaciones hombre/naturaleza, por la cual el mundo natural tiene idénticos derechos que el ser humano. Como corolario de esa concepción, el hombre no tendría el derecho de dominar la naturaleza. Ese mito tiene profundas raíces en las grandes religiones, sobre todo en la religión cristiana, y está asociado a la idea del paraíso perdido. Sin embargo, él se reveló en la concepción de los "parques nacionales" norteamericanos, en la segunda mitad del siglo XIX, por la cual porciones de territorio consideradas "intocadas" fueron transformadas en áreas naturales protegidas, donde no podrían existir habitantes. Esas áreas salvajes fueron creadas en beneficio de las poblaciones urbanas norteamericanas, quienes podrían apreciar las bellezas naturales en calidad de visitantes. Esa representación del mundo natural, expresada por los llamados "preservacionistas puros" como John Muir y Thoreau, se constituyó en justificativo para la creación de áreas naturales prote-

gidas que deberían permanecer intactas. Ese modelo de conservación, denominado "moderno" y la ideología subyacente se extendió hacia el resto del mundo.

Los mitos bioantropomórficos

Sin embargo, en Estados Unidos, durante ese período existían también otros mitos que guiaban las relaciones entre las poblaciones indígenas norteamericanas y la naturaleza, pero que fueron ignorados por los preservacionistas puros norteamericanos y de otros países, incluso del Tercer Mundo. Esos mitos, llamados por Morin (1991) *bioantropomórficos*, interpretaban la relación de los indios con el mundo natural, para quienes el mundo llamado "salvaje" por los blancos, no existe. Para el jefe Standing Bear, de la tribu de los Sioux, las vastas planicies, montañas y florestas formaban parte del mundo domesticado por la cultura indígena (McLuhan, 1971).

Es importante resaltar que los mitos bioantropomórficos no son exclusivos de las poblaciones indígenas, sino que existen también en los países del Tercer Mundo, entre poblaciones de cazadores, extractores, pescadores, agricultores itinerantes, que todavía viven parcialmente alejados de la economía de mercado, habitantes de las florestas tropicales y de otros ecosistemas distantes del llamado "mundo urbano-industrial" .

Toda concepción de "conservación" pasa necesariamente por la noción del mundo natural. Ese conocimiento no se restringe al producto de la ciencia moderna, cartesiana, sino que es representada por símbolos y mitos. Como afirma Durand (1983):

> *La conciencia representa de dos maneras el mundo. Una, directa, en la cual la propia cosa parece estar en la mente, como en la percepción o en la simple sensación. La otra, indirecta, cuando por cualquier motivo, el objeto no puede presentarse a la sensibilidad "en carne y hueso", como por ejemplo en los recuerdos de nuestra infancia, en la imaginación de los paisajes del planeta Marte. En todos esos casos de conciencia indirecta, el objeto ausente se vuelve a presentar a la conciencia por una imagen, en el sentido amplio del término* (p. 12).

> *(...) En ese tipo de conocimiento, el símbolo desempeña un papel fundamental y remite al ausente o al imposible de ser entendido* (p. 19).

Además según Durand:

> *El símbolo es por lo tanto, una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio. Por lo tanto, todo simbolismo es una especie de gnosis, esto es, un proceso de mediación a través de un conocimiento concreto y experimental* (Op. Cit., p. 35).

O, como analiza Mircea Eliade (1991):

> *El pensamiento simbólico no es un área exclusiva del niño, del desequilibrado, es consubstancial al ser humano; precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos– que desafía a cualquier otro medio de conocimiento. Las imágenes, los símbolos y los mitos no son creaciones irresponsables de la psique, responden a una necesidad y cumplen una función: revelar las más secretas modalidades del ser (p.10)... Las imágenes son, por lo tanto, estructuras multivalentes. Si el espíritu utiliza las imágenes para captar la realidad profunda de las cosas, es exactamente porque esa realidad se manifiesta de manera contradictoria y, consecuentemente, no podría ser expresado a través de conceptos* (p.12).

En ese sentido, la representación del mundo salvaje, del mundo natural, no puede ser totalmente aprehendida si no se recurre a las representaciones, a las imágenes o al pensamiento mítico.

De acuerdo con Morin (1986), los mitos son narrativas que describen

> *(...) el origen del mundo, el origen del hombre, su estatuto y su suerte en la naturaleza, sus relaciones con los dioses y con los espíritus. Pero los mitos no hablan únicamente de la cosmogénesis, no hablan sólo del pasaje de la naturaleza a la cultura, sino también de todo lo que concierne a la identidad, al pasado, al futuro, a lo posible, a lo imposible, y de todo lo que suscita la interrogación, la curiosidad, la necesidad, la aspiración. Transforman la historia de una comunidad, de una ciudad, de un pueblo, la convierten en legendaria, y más generalmente, tienden a desdoblar todo lo que ocurre en nuestro mundo real y en nuestro mundo imaginario para vincularlos y proyectarlos juntos en el mundo mitológico* (p. 150).

Según este autor, el mito no puede ser interpretado por una única lógica, sino por una polilógica, comportando también algo de contingente, arbitrario. Hay principios organizadores que comandan esa polilógica (o paradigma). El primer principio es la inteligibilidad por

lo vivo y no por lo físico, por lo singular y no por lo plural, por lo concreto y no por lo abstracto. El segundo es el principio semántico generalizado que elimina todo lo que no tiene sentido y da significado a todo lo que ocurre. Dentro de este principio hay una inclusión recíproca y análoga entre la esfera humana y la natural. El mundo natural dispone de caracteres antropomórficos y el hombre dispone de caracteres cosmomórficos. Este aspecto es fundamental para entender las representaciones que hacen del mundo las sociedades llamadas primitivas, precapitalistas o preindustriales. Para Morin el universo mitológico aparece como un universo en el cual los caracteres fundamentales de los seres animados se encuentran en las cosas inanimadas.

> *(...) en las mitologías antiguas o en mitologías contemporáneas de otras civilizaciones, los peñascos, las montañas, los ríos, son biomórficos o antropomórficos y el universo es habitado por espíritus, genios, dioses, que están en todas las cosas. De manera recíproca, el ser humano se puede sentir de la misma naturaleza que las plantas y los animales, comerciar con ellos, metamorfosearse en ellos, ser habitado o poseído por las fuerzas de la naturaleza* (Morin,1986: 151).

Aún dentro del segundo principio (o paradigma), existe también el subprincipio de la "unidualidad", esto es, el hombre puede ser un "doble" (puede transformarse en fantasma, brujo (a) viviendo en un universo al mismo tiempo único y doble, que es simultáneamente el mismo y diferente de nuestro universo).

En las sociedades primitivas o preindustriales, esa unidad/dualidad del hombre se refleja también en las dos formas de aprehensión de la realidad: una empírica, técnica y racional, por la cual él acumuló un complejo bagaje de saber botánico, zoologico, ecológico, tecnológico (hoy objeto de la etno-ciencia); y otra simbólica, mitológica y mágica. Sin embargo, esas dos formas de conocimiento arcaico, a pesar de ser distintas, no viven en dos universos separados; son practicadas en un universo único a pesar de ser dual. De acuerdo con Eliade, en ese universo dual, el espacio y el tiempo son los mismos y al mismo tiempo diferentes; el tiempo original, del mito, el tiempo pasado, es también siempre presente. El tiempo original, mítico, regresa por medio de las ceremonias regeneradoras (el mito del eterno retorno, descrito por Mircea Eliade).

Esa representación simbólica de lo cíclico, de que todo en el cosmos nace, muere, renace, es fuerte en las sociedades primitivas, pero está presente también en las comunidades tradicionales de pequeños agricultores itinerantes, de pescadores y de recolectores que todavía viven al sabor de los ciclos naturales y en un complejo calendario agrícola o pesquero. Hay tiempo para hacer la hoguera, para preparar la tierra, para sembrar, para guadañar y cosechar, como también hay el tiempo de esperar las especies de peces migratorios, como la tenca. Una vez terminado ese ciclo, él recomenzará en el siguiente período. En muchas de esas comunidades, esas actividades son comandadas por señales, como el aparecimiento de una determinada luna, de la lluvia, etc. Esos "tiempos" muchas veces son celebrados por festividades que marcan el inicio o fin de determinada zafra (la cosecha, por ejemplo). Como afirma Mircea Eliade (1991):

> *El año, o lo que comprendemos por ese término, equivale a la creación, a la duración y a la destrucción del mundo, a pesar de haber sido reforzado por el espectáculo de la muerte y de la resurrección periódicos de la vegetación no seca, por eso, una creación de las sociedades agrícolas. Ella se encontraba en los mitos de las sociedades pre-agrícolas y muy probablemente es una concepción de la estructura lunar. La luna mide las periodicidades más sensibles y fueron términos relativos a la luna los que sirvieron inicialmente para expresar la medida del tiempo. Los ritmos lunares siempre marcaron una "creación" (la luna nueva) y de una muerte (las tres noches sin luna* (p. 69).

Los mitos modernos: los neomitos

Según Morin (1991), la historia contemporánea, disolviendo las antiguas mitologías, crea otras y regenera de una manera propiamente moderna al pensamiento simbólico/mitológico/mágico. Para ese autor, hay persistencia del pensamiento mitológico en regiones rurales distantes y atrasadas, pero también han surgido mitos en el mundo urbano. Por un lado, incluso si la antigua analogía antropo-socioantropológica está muerta en el plano de la creencias, en las sociedades modernas sus paradigmas se encuentran vivos en la experiencia afectiva, en la poesía y en el arte. Ella también está presente en las diversas religiones y en la nueva mitología del Estado/ Nación, en el mesianismo político y religioso.

> *Incluso si ha habido desde la prehistoria una gran mortalidad de los mitos, de los genios, de los dioses y de las ideas, algunos seres mitológicos sobreviven, aún en el mundo urbano moderno, como espectros "doubles", espíritus de los muertos y fantasmas. Los grandes tipos "noológicos" del pasado desaparecieron. Algunos de ellos demuestran inclusive gran vitalidad. Así, en nuestras noosferas modernas, coexisten sea de manera yuxtapuesta, sea complementaria, frecuentemente de forma competitiva y antagónica, religiones, mitos, fábulas, doctrinas, ideologías, teorías, así como dioses, genios, y espíritus* (Morin, 1991: 151).

No existe una ley de los tres estadios noológicos: el mítico, el religioso, el racional. Formas noológicas antiguas no unicamente persisten entre las modernas, sino que se enraizan y parasitan las modernas, encontrando vida nueva mediante el dominio ideológico. Con seguridad las nuevas religiones y los mitos hicieron desaparecer las religiones precedentes y el aparecimiento de los mitos ideológicos hizo graves estragos en los mitos bioantropomórficos, pero no existe una ley de sucesión entre ellos (Morin, 1991).

En ese proceso de transformación

> *(...) el pensamiento mitológico evolucionó, se descolgó, se transformó y produjo neomitos, que se fijaron en ideas. El neomito reintrodujo la explicación por lo vivo, lo singular, lo concreto, donde reina la explicación por lo físico, lo general, lo abstracto. Mas, es lo concreto vivido que, infiltrándose en la idea abstracta o general, la vuelve viva. No reintroduce los dioses y los espíritus. Espiritualiza la idea a partir del interior. No retira necesariamente el sentido racional de la idea parasitada. Le inocula una sobrecarga de sentido, que la transfigura. Así, las mitologías narrativas del tipo antiguo se disipan, pero las ideologías recogen y alimentan el núcleo del mito, así se puede preguntar si nuestro siglo realmente está menos mitificado que los tiempos mitológicos* (Morin, 1986: 157).

En el mundo en que la civilización urbano-industiral desarrolló conocimientos científicos, tecnologías y medios de destrucción de la naturaleza ¿cómo hablar de mitos y neomitos? Las relaciones entre el hombre, la naturaleza y los dioses, continúan sin embargo siendo complejas. Como afirma Thuillier (1990), incluso si fuese posible una antropología neutra, no podría dejar de tocar puntos sensibles y complejos de nuestra historia cultural. En las sociedades donde la ciencias y la tecnología ocupan un lugar central, la noción de "mitología" presenta

una fuerte noción de arcaísmo, pues parece valorizar lo sagrado, lo misteroso, lo inexplicable. Según biólogos importantes como Jaques Monod, la ciencia moderna dio un golpe mortal al animismo y a todas las creencias religiosas. En ese proceso que llevó millones de años, los hombres, acumulando progresos técnicos y volviéndose más racionales, llegaron a considerar el conocimiento objetivo, verificable por métodos científicos, como la única fuente de la verdad universal. Todavía, según Monod, la ciencia destruyó todas las

> *ontogénesis míticas y filosóficas, rompiendo la antigua alianza que unía el hombre a la naturaleza viva y cargada de significados. Restaría solamente la ética del conocimiento fundada en los principios de la racionalidad y objetividad, comprobados por la física y la biología molecular.*

Según Thuillier, no se puede negar que hubo una desacralización de la naturaleza, pero para Mircea Eliade, la experiencia de un mundo natural radicalmente desacralizado, es accesible apenas a una minoría en las sociedades modernas, y dentro de ella sobre todo a los cientistas. Un buen ejemplo de asociación entre cientistas naturales y el Estado en el proceso de ruptura de la relación mítica entre los hombres y la naturaleza es el descrito por Pállson en el capítulo 5.

Entretanto, como recuerda Mircea Eliade, los mitos relativos a la naturaleza tienen larga vida y resisten a las incursiones de la ciencia pues subsisten bajo la forma de seudo religiones, de mitologías degradadas. Todavía según el antropólogo rumano, en las sociedades modernas, religión y mito se ocultan en el inconsciente, retornando cada cierto tiempo y cuando desaparecen es para ser sustituidos por nuevas mitologías. Thuillier afirma también que en centenas de textos inspirados en preocupaciones ecológicas, los viejos mitos reaparecen de forma espontánea, con entusiasmo casi religioso y con vigor apocalíptico. En gran parte de los textos de la llamada "ecología profunda", de la ecofilosofía, que tienen como base el mito conservacionista americano del siglo XIX, la protección de la naturaleza aparece como una necesidad imperiosa para la salvación de la propia humanidad. Según esta filosofía, para eso es imperioso salvar lo que sobró del mundo salvaje, continuamente desvastado por el hombre y muchas veces de forma irreversible.

La concepción de áreas naturales protegidas como naturaleza salvaje parece ser uno de esos neomitos. En ella parece que se opera una

simbiosis entre el pensamiento racional y el mitológico. En ese conjunto de representaciones sobre el mundo natural intocado e intocable, existen elementos claros que reportan al pensamiento empírico-racional, como la existencia de funciones ecológicas y sociales de la naturaleza salvaje (el concepto de biodiversidad, por ejemplo), de los procesos ecológicos del ecosistema. Por otro lado, existen en ese neomito elementos míticos, que reportan a la idea del paraíso perdido, de la belleza primitiva de la naturaleza anterior a la intervención humana, de la exuberancia del mundo natural que lleva al hombre urbanizado a apreciar lo bello, lo armonioso, la paz interior proveniente de la admiración del paisaje intocado.

Ese aspecto religioso del neomito conservacionista está explícito en la noción del *wilderness* (mundo salvaje), desarrollada por los iniciadores del movimiento conservacionista americano como Muir, Nash y Henry Thoreau (1851):

> *Lo que yo estuve preparando para decir es que, es en la naturaleza salvaje donde reside la preservación del mundo. Lo más vivo es el mundo natural. Todavía no domesticado por el hombre, su presencia refresca al ser humano. Cuando yo deseo recomponerme, busco la más obscura floresta, la más densa, la más interminable para el ciudadano; el pantano más lúgubre, ahí yo entro como a un lugar sagrado, un "Sanctum Sanctorum". Ahí está la fuerza, la esencia de la naturaleza. Resumiendo, todas las cosas buenas son salvajes y libres* (In: Andersen, 1973: 84).

O todavía según Muir:

> *Solamente viajando en silencio, sin equipaje, se puede realmente entrar en el corazón del mundo salvaje*(apud Devall 1985: 114).

Esa relación entre la imagen del paraíso perdido es básica, tanto en los mitos bioantropomórficos como en los neomitos. Como analiza Mircea Eliade (1991):

> *Constataremos que estas imágenes evocan la nostalgia de un pasado mitificado, transformándolo en arquetipo, que ese "pasado" contiene, más allá de un tiempo que terminó. Ellas expresan todo lo que podría haber sido y no fue; la tristeza de toda la existencia que sólo existe cuando cesa de ser otra cosa, el pesar de no vivir en el paisaje y en el tiempo evocado por la música. En fin, el deseo de algo completamente inaccesible o irremediablemente perdido: el Paraíso. Olvidarse de eso es desconocer que la vida*

> *del hombre moderno está llena de mitos semiolvidados, de hierofanías decadentes, de símbolos abandonados. La desacralización incesante del hombre moderno alteró el contenido de su vida espiritual; sin embargo, no rompió con las matrices de su imaginación: todo un resto de mitología sobrevive en zonas humanas mal controladas* (p. 9).

Las áreas naturales protegidas son representadas, como indica Thoreau, por símbolos que remiten a los espacios más profundos de la psique humana, tales como refugio de contemplación, islas donde la mente humana puede protegerse de la destrucción de la sociedad urbano-industrial. También aquí esas imágenes y representaciones remiten al pensamiento mítico-simbólico:

> *El Paraíso Terrenal, en el cual todavía creía Cristóbal Colón (él no creía haberlo descubierto) se había convertido en el siglo XIX, en una isla oceánica, pero su función en la economía de la psique humana continuaba siendo la misma: allí, en la isla, en el paraíso, la existencia transcurría fuera del tiempo y de la Historia; el hombre era feliz, libre, no condicionado* (Eliade, 1991:8).

Según Morin (1986), este componente no racional del neomito está anclado en el "arquiespíritu" que correspondería a las fuerzas y formas originales, principales y fundamentales de la actividad cerebro-espiritual, cuando las dos formas de pensamiento, la simbólica-mitológica y la empírica-racional no se habían separado aún. En ese sentido, el arquiespíritu se aproxima a la noción junguiana de inconsciente colectivo y de los arquetipos.

Todavía de acuerdo con Morin:

> *(...) la actividad productora de mitos, o mitopoiesis también se origina en el Arquiespíritu, donde antes de la separación entre lo real y lo imaginario, la representación, el fantasma y el sueño están por así decirlo, en la misma placa giratoria. La narrativa mítica puede parecer un fantasma o un sueño, pero dispone, como el pensamiento empírico-racional, de una organización, adquiere la consolidación de lo real y es integrado/integrador en la vida de una comunidad* (1986: 160).

La contemporaneidad de los mitos bioantropomórficos y de los neomitos

Para entender los diversos mitos sobre la conservación del mundo natural de nuestros días, es fundamental comprender que todavía hoy ellos coexisten, de formas muchas veces antagónicas, según los tipos de sociedades que las formulan, sean ellas las llamadas tradicionales o las modernas.

En la concepción mítica de las *sociedades primitivas y tradicionales* existe una simbiosis entre el hombre y la naturaleza, tanto en el campo de las actividades del hacer, de las técnicas y de la producción, como en el campo simbólico. Esa unicidad es mucho más evidente en las sociedades indígenas brasileñas por ejemplo, en las que el tiempo para pescar, cazar y plantar es marcado por mitos ancestrales, por el aparecimiento de constelaciones estelares en el cielo, por prohibiciones e interdicciones. Pero ella también aparece en culturas como la *Caiçara* del litoral sur en las riberas amazónicas, tal vez de manera menos clara, pero no por eso menos importante. Como son culturas que provienen de la mezcla de elementos indígenas, negros y portugueses, los remanentes de las culturas más antiguas (indígenas y negras) son responsables, en una mayor proporción, por las porciones míticas del pensamiento *caiçara* y de los ribereños del Amazonas. Entretanto, el sincretismo religioso, en el cual el elemento católico tradicional es fundamental, también da su contribución al pensamiento mítico de esas sociedades tradicionales. En verdad, el contacto más estrecho que hoy existe entre la mayoría de las comunidades tradicionales caiçaras y el mundo urbano capitalista, la creciente substitución del catolicismo sincrético por el protestantismo fundamentalista, son elementos desintegradores del pensamiento simbólico y mítico.

Considerando la importancia de la simbiosis hombre-ciclos naturales existente en las poblaciones tradicionales, la noción de parques o áreas naturales protegidas que excluyen a las poblaciones tradicionales, es incomprensible para las culturas portadoras de ese pensamiento bioantropomórfico. La disyunción forzada entre la naturaleza y la cultura tradicional, en que los hombres son prohibidos por el Estado de ejercer sus actividades del quehacer patrimonial, y también del saber, representa la imposición de un mito moderno: el de la naturaleza into-

cada e intocable, propio de la sociedad urbano-industrial sobre los mitos de las sociedades tradicionales.

En esa línea de pensamiento, el llamado "turismo ecológico", realizado en parques y reservas está también imbuido de ese neomito de naturaleza intocada y salvaje. Sin embargo, al contrario de los objetivos de los primeros parques norteamericanos, el turismo ecológico todavía es más elitista, reservado a los que pueden pagar tarifas especiales.

ABYA YALA

Capítulo V

Las representaciones del mundo natural, el espacio público, el espacio de los *comunitarios* y el saber tradicional

Las representaciones del mundo natural y las culturas tradicionales

Como se vio anteriormente, a pesar de que existen representaciones simbólicas y, sobre todo míticas, que atraviesan las distintas culturas y formas de organización social, cada una de estas últimas tiene su propia manera de representar, interpretar y actuar sobre el medio natural. Como afirma Godelier (1984), la fuerza más profunda que mueve al hombre y que hace que invente nuevas formas de sociedad, es su capacidad de cambiar sus relaciones con la naturaleza al transformarla. Sin embargo, según este antropólogo, ninguna acción intencional del hombre sobre la naturaleza puede comenzar sin la existencia de representaciones, ideas que de alguna manera son solamente el reflejo de las condiciones materiales de producción. En suma, en el corazón de las relaciones materiales del hombre con la naturaleza, aparece una parte ideal, no material, donde se ejercen y se entrelazan las tres funciones del conocimiento: *representar, organizar y legitimar* las relaciones de los hombres entre sí y de ellos con la naturaleza. Así, se vuelve necesario analizar el sistema de representaciones que hacen de su ambiente individuos y grupos, pues es en base a ellas que actúan sobre el medio ambiente.

Godelier describe cómo la relación entre los pigmeos (recolectores-cazadores) y los bantus (agricultores itinerantes) con la floresta, es diferente. Para los primeros, la floresta es un ambiente amigo, donde se sienten seguros, en tanto que para los bantus ella es habitada por espíritus malos y representa sólo un obstáculo a derrumbar para poder plantar. Esas representaciones diferenciadas en verdad significan dos tipos distintos de organización social y económica; así como también

que la percepción social del ambiente no es hecha solamente de representaciones más o menos exactas de las limitaciones materiales en el funcionamiento de la economía, sino igualmente de juicios de valor y creencias. En ese sentido, de acuerdo con Godelier (1984), la naturaleza tiene siempre *dimensiones imaginarias*. Mientras que para las tribus indígenas la floresta tropical amazónica representa su hábitat conocido y acogedor, morada de sus antepasados, para el colono venido del sur del Brasil, ella representa un obstáculo a ser vencido para implantar la agricultura y la pecuaria modernas, potencial fuente de lucro. En realidad, ellos participan de sistemas económicos diferentes y cada uno de esos sistemas determina los recursos naturales y el uso del trabajo humano, así como el "buen" y "mal uso" de los recursos naturales, según una racionalidad intencional específica.

En este último caso, se vuelve evidente que no es simplemente la naturaleza, las limitaciones geográfico-ambientales las que motivan un tipo específico de exploración de los recursos naturales de la floresta, sino las formas con que se configuran las relaciones sociales, sus objetivos de producción material y social (lucro vs auto subsistencia, por ejemplo). Godelier (1984) niega el determinismo ecológico y, cuando habla de "limitaciones materiales", entiende los efectos combinados, jerarquizados y simultáneos de datos de la cultura y de datos de la naturaleza. Y en esa síntesis, el elemento fundamental viene más de la cultura y de las capacidades productivas de una sociedad, que de las condiciones naturales.

Al contrario de los marxistas clásicos, Godelier (1984) considera que en el centro de las relaciones sociales existen también representaciones, símbolos y mitos.

> *Lejos de ser una instancia separada de las relaciones sociales, de ser su apariencia, su reflejo deformado/deformador, las representaciones hacen parte de las relaciones sociales desde que ellas comienzan a formarse y son una de las condiciones de su formación* (p. 174).

Y clasifica esas representaciones en dos tipos, según su función en el proceso de trabajo:

a) Las representaciones y los principios que, como interpretaciones de lo real, tienen como efecto la organización de las formas tomadas por las diversas actividades materiales (procesos de trabajo) y las

fases de su desarrollo. Son por ejemplo, las taxonomías de las plantas, de los animales, de los suelos, de los fenómenos climáticos, de las reglas de fabricación y uso de utensilios, los esquemas de acciones materiales y de comportamientos simbólicos;

b) Las representaciones que explican por qué ciertas tareas son reservadas a los hombres, a las mujeres, a los jóvenes, o sea, legitiman el lugar y la posición de los individuos frente a las realidades que son permitidas, impuestas, prohibidas.

Para este autor, el proceso de trabajo comporta por lo tanto, elementos simbólicos mediante los cuales los hombres no sólo actúan sobre la naturaleza visible, sino sobre las potencias invisibles que controlan la reproducción de la naturaleza y pueden dar o recaudar una buena cosecha, una buena caza. En ese sentido, la parte simbólica del proceso de trabajo constituye una realidad social tan real como las acciones materiales sobre la naturaleza.

Esas representaciones no existen apenas en el pensamiento, sino que también se expresan en un lenguaje, lo que representa una de las condiciones indispensables al aprendizaje de las técnicas y de su transmisión. Godelier (1984) concluye que es necesario incluir el lenguaje entre las fuerzas productivas.

El simbolismo y las representaciones que los pueblos primitivos o pre-industriales hacen de la naturaleza, constituyen según Lévi Strauss (1989), una verdadera ciencia de lo concreto, un verdadero tesoro de conocimientos de botánica, ictiología, farmacología.

Las representaciones del espacio: el espacio público, el espacio de los *comunitarios* en las áreas naturales protegidas

La creación de las áreas naturales protegidas en territorios ocupados por sociedades pre-industriales o tradicionales, es vista por esas poblaciones locales como una usurpación de sus derechos sagrados a la tierra donde vivieron sus antepasados, el espacio colectivo en el cual se realiza su modo de vida, distinto del urbano-industrial.

Esa usurpación es todavía más grave cuando la "operacionalización de un neomito" (áreas naturales protegidas sin población) se hace con el justificativo de la necesidad de creación de espacios públicos en beneficio de la "nación", en verdad, de las poblaciones urbano-indus-

triales. Esa actitud es vista por los habitantes locales como un robo de su territorio, que significa una porción de la naturaleza sobre la cual ellos reivindican derechos estables de acceso, control o uso de la totalidad o parte de los recursos ahí existentes. Esas comunidades tradicionales también tienen una representación simbólica de ese espacio que les brinda los medios de subsistencia, de trabajo y producción, y los medios de producir los aspectos materiales de las relaciones sociales, esto es, los que componen la estructura de una sociedad (relaciones de parentesco, etc.). La expulsión de sus tierras implica la imposibilidad de continuar existiendo en cuanto grupo portador de determinada cultura, de una relación específica con el mundo natural domesticado. Las poblaciones tradicionales transferidas por fuerza de la creación de un área natural de conservación revelan ese desasosiego de varias formas, también la superexplotación "ilegal" de los recursos naturales sobre los cuales antes tenían dominio. En muchos casos, consideran que su territorio, después de la creación del parque, pertenece a la policía forestal o a los administradores del parque.

Existe ahí una visión conflictiva entre el espacio público y el espacio comunitario, según las distintas o incluso opuestas perspectivas: la del Estado, representando intereses de las poblaciones urbano-industriales y la de las sociedades tradicionales. En verdad, lo que está implícito es que estas deberían "sacrificarse" para dotar a las poblaciones urbano-industriales de espacios naturales de esparcimiento y "contacto con la naturaleza salvaje". O incluso, según una versión más moderna de los objetivos de las áreas naturales protegidas, de uso retringido para proteger la biodiversidad.

McKean (1989) distingue tipos diferentes de propiedad, de los cuales tres son relevantes para este análisis: la propiedad privada individual, la propiedad pública (áreas naturales protegidas), y la propiedad común, o formas comunales o comunitarias de apropiación de espacios o recursos naturales, sobre todo los renovables. Este último tipo de acceso y apropiación es denominado como "propiedad común" (*Common Property*, en el concepto de Hardin, 1968; o *commons*, McKay y Acheson 1987).

Esta última modalidad, la de los *comunitarios*, es la que hasta hace poco presentó menor visibilidad social y política, puesto que existe en regiones relativamente aisladas, y es característica de comunidades tradicionales como la caiçara, la de los balseros, la de los ribereños,

etc. Esas formas de apropiación común de espacios y recursos naturales renovables se caracterizan por la utilización comunal (común, comunitaria) de determinados espacios y recursos por medio del extractivismo vegetal (cipós, fibras, hierbas medicinales del bosque), del extractivismo animal (caza, pesca), y de la pequeña agricultura itinerante. Más allá de los espacios usados en común, pueden existir las que son apropiadas por la familia o por el individuo, como el espacio doméstico (casa, huerta, etc.) que generalmente existen en comunidades con fuerte dependencia del uso de recursos naturales renovables, los cuales garantizan su subsistencia, demográficamente poco densas y con vinculaciones más o menos limitadas con el mercado. Esos arreglos están permeados por una extensa red de parentesco, de compadrazgo, de ayuda mutua, de normas y valores sociales que privilegian la solidaridad intragrupal. Existen también normas de exclusión de acceso a los recursos naturales por los "no-comunitarios". Estos, a su vez, pueden poner acceso a espacios y recursos de uso común, una vez que, de alguna forma, pasan a formar parte de la comunidad (mediante casamiento, compadrazgo, etc).

Todavía hay mitos, valores y normas, así como interdicciones comunitarias que regulan el acceso a los recursos naturales impidiendo su degradación. Esas normas existen tanto en ecosistemas terrestres (períodos de interdicción de caza) y costeras (limitación de períodos, acceso a los recursos controlado por el "secreto").

Ese tipo de situación contradice la teoría de la "Tragedia de los comunitarios", elaborada por Morin (1968), según la cual, en el régimen de propiedad común, habría una consecuente degradación de los recursos naturales, pues cada usuario mantendría la tendencia a sobreexplotarlas. Para evitar la caída de los rendimientos, habría la necesidad de interdicción controladora del Estado, a la implantación de la propiedad privada. La experiencia ha demostrado, sin embargo, que los propietarios individuales de las empresas han degradado los recursos naturales dentro de sus propiedades y que el propio Estado ha creado políticas que son degradatorias del ambiente (caso de la Amazonía).

Por otro lado, la literatura reciente (McKay y Acheson, 1987) ha registrado y analizado un considerable número, en el mundo entero, de formas comunales de acceso a espacios y recursos que han asegurado el uso adecuado y sustentable de los recursos naturales, socialmente equitativos (a pesar de que no son necesariamente afluentes).

Lo que ha ocurrido generalmente es la Tragedia de las comunidades (McKay y Acheson, 1987), las cuales son expulsadas de sus territorios por la expansión de las grandes corporaciones, por la implantación de grandes proyectos (hidroeléctricos, de minería) y hasta por el establecimiento de espacios públicos (áreas de protección restrictivas) sobre las espacios comunitarios.

En algunas áreas existen conflictos entre los usos tradicionales de territorios anteriormente considerados de uso de las comunidades y la llegada de otros usuarios, por ejemplo los turistas que disfrutan un espacio público: la playa. Lima (1989) compara el uso de la playa de Ytaipu (RJ) para la pesca tradicional, de la técnica usada en la playa de Massachusetts (E.U.A). En el primer caso, existen reglas tradicionales que rigen la prioridad de las lanzadas de red a la playa por los pescadores artesanales mediante el sistema de "derecho a la vez", que ordena a los diversos interesados en la explotación de un área común: la playa. Para el ejercicio de esa pesca, la playa es dividida en "puntas", que tienen por objetivo compatibilizar la existencia de diversos grupos de pescadores. Sin embargo, esa armonía es quebrada los fines de semana por el flujo de turistas, lo que genera conflictos entre los pescadores y los visitantes, con frecuentes daños en los aparatos de pesca. Su única forma de convivencia es el intercambio de servicios, por el cual los bañistas ayudan en el trabajo de la pesca.

A más de eso, el autor menciona la apropiación de parte de la playa por grupos inmobiliarios que desalojan a los pescadores de su espacio comunitario de trabajo, obteniendo en ese proceso la aprobación del poder público. Aunque según la Constitución brasileña, la playa sea un bien público, ésta acaba siendo privatizada bajo el alegato de que beneficiará a un gran número de condominios.

Ya en Massachusetts, al pagar el ingreso a la playa, todos se vuelven iguales, a pesar de que cada bañista procura su nicho particular donde no desea ser importunado. Como escribe Lima:

> *Al contrario de lo que sucede en la Itaipu tradicional, donde los diferentes grupos se amoldan y se funden en torno a una identidad única, siendo la igualdad alcanzada por la pertenencia a un grupo, y reflejada en la semejanza de sus componentes, aquí es el derecho a la diferencia el que define la igualdad. Soy igual porque tengo el derecho de ser diferente* (p. 14).

El autor afirma también que en Itaipu,

> *el espacio de lo público, del colectivo, es el espacio donde se confrontan varios códigos luchando por la hegemonía, al paso que en el de la playa americana, la "diferencia" es el símbolo de la igualdad. Concibiéndose radicalmente diferentes, los individuos asumen su identidad política como verdadera, como última unidad de poder. Creen existir y actualizar un orden que, sometiendo a todos por igual, permite que convivan a pesar de hacerlo separadamente* (p. 14).

Es posible establecer una comparación entre la apropiación del espacio colectivo por los pescadores tradicionales de Ytaipu, con la apropiación por parte del Estado de un espacio colectivo tradicional al transformarlo en unidad de conservación. Esa creación de parques nacionales, con el consiguiente alejamiento forzado de las poblaciones tradicionales, en beneficio de una conservación ambiental que beneficia a los "visitantes urbanos", es éticamente cuestionable. La mayoría de las veces es usurpación de espacios colectivos habitados por poblaciones con gran tradición de saber y quehaceres patrimoniales, en beneficio de un neomito que favorece a las poblaciones urbanas que usan el parque para pasear y divertirse. La situación se está volviendo cada vez más grave cuando bajo el pretexto de un turismo llamado "ecológico", las áreas que serían "protegidas" e "intocadas" pasan a ser local de turismo de "aventura". Es más inaceptable cuando se trata de poblaciones en su gran mayoría iletradas, geográficamente aisladas, sin poder político, pero que por siglos, por su modo de vida, son responsables de la conservación del llamado "mundo natural". Eso es más grave cuando se sabe que la permanencia de esa población tradicional en sus hábitats, puede llevar de forma más adecuada, a la conservación de la biodiversidad. Se trata, al final, de la construcción de una democracia real en Brasil.

Lima finaliza su artículo afirmando que:

> *Hay que inventar formas de conferir derechos y ciudadanía a esas diferentes concepciones de organización social por tanto tiempo ocultas a los ojos del poder. Pero al hacer esto, hay también que respetar sus reglas internas, no sometiéndolas necesariamente a una mirada controladora. Es necesario entender que esas diferencias hasta hoy fueron capaces de subsistir, apropiándose de parcelas de poder, reproduciéndose, a pesar de no ser reconocidas. Instituirlas como sujetos explícitos del proceso político sin reducirlas al mismo tiempo, es el desafío que el orden jurídico deberá superar para convertirse en reflejo de una sociedad solidaria y fundada en la tole-*

> *rancia del otro, lista a aprender con él y a verse en él, como al final nosotros, los antropólogos, pretendemos haber aprendido* (p. 17).

En los últimos años, muchas de esas comunidades tradicionales han reaccionado a las amenazas o a la desapropiación de sus espacios comunales, repensando, redimensionando e incluso reconstruyendo los "comunes". Este proceso será analizado en el Capítulo 9.

La conservación de la Naturaleza, los saberes y el poder

Como toda mitología antigua tiene sus guardianes (los más viejos, "los pajes", etc.), los neomitos de la conservación también poseen los suyos –entidades preservacionistas, instituciones públicas y ambientales, a más de sus sacerdotes– los administradores de los parques y sus auxiliares iluminados por el conocimiento empírico-racional, los cientistas naturales que definen lo que es biodiversidad, cómo la naturaleza debe ser preservada, etc..

En este caso se configura la confrontación de dos saberes, el tradicional y el científico moderno. De un lado está el saber acumulado por las poblaciones tradicionales sobre los ciclos naturales, la reproducción y migración de la fauna, la influencia de la luna en las actividades de corte de la madera y pesca, los sistemas de manejo de los recursos naturales, las prohibiciones del ejercicio de actividades en ciertas áreas o períodos del año objetivando la preservación de las especies. De otro lado está el conocimiento científico oriundo de las ciencias exactas que no apenas desconoce sino que desprecia el conocimiento tradicionalmente acumulado. En lugar de la etno-ciencia se instala el poder de la ciencia moderna, con sus modelos ecosistémicos, con la administración "moderna" de los recursos naturales, con la noción de capacidad de soportar basada en informaciones científicas (la mayoría de las veces insuficientes).

Para el neomito, el mundo natural tiene vida propia, es objeto de estudio y manejo, aparentemente sin la participación del hombre. El saber moderno se presenta a sí mismo no sólo como juez de todo el conocimiento, sino incluso como protección de una naturaleza "intacta", portadora de una biodiversidad sobre la cual la acción humana tendría efectos devastadores. No es para menos que en todas las áreas naturales protegidas la investigación científica sea permitida, pero no el etnoconocimiento pues éste exige la presencia de las comunidades tradicio-

nales del saber, de técnicas patrimoniales y, sobre todo, de una relación simbiótica entre el hombre y la naturaleza.

En este sentido es esclarecedor el análisis de Pálsson (1990) al establecer la relación entre los sistemas de producción en la pesca Islandesa y la simbología, las representaciones sobre el mal y el discurso social. Él utiliza el concepto de cultura expresado por Geertz (1973) según el cual los hombres construyen representaciones cognitivas, verdaderos mapas mentales que orientan sus acciones. Otras representaciones mentales son construidas para volver comprensibles las experiencias y seres de la naturaleza, por ejemplo los peces, su naturaleza y sus relaciones con los humanos. Esas representaciones son medios por los cuales los hombres reinventan sus mundos, reforzando o transformando los mundos de sus antecesores. A pesar de la diversidad de los objetivos y dimensiones, las diferentes modalidades de representaciones están íntimamente relacionados con el flujo de la vida social.

Aplicando esos conceptos a la pesca de Islandia, Pálsson destaca tres períodos importantes en los que la relación hombre/naturaleza (mar) es distinta.

En el primer período, el Medieval, hasta el año 1000 d.C, aproximadamente, la pesca era sólo de autosubsistencia, siendo considerada un intercambio con la naturaleza generosa. El pescado, principalmente el bacalao, era un *don de la naturaleza* y para capturarlo el pescador necesitaba conocer las señales de su presencia (aves, color del mar, etc.). Había también en el mar animales monstruosos y los mitos y rituales existían para proteger a los pescadores contra los peligros de la naturaleza. Por otro lado, la sociedad era homogénea y no había competición entre sus miembros.

En el segundo período se introdujo la economía mercantil, el pescado se convirtió en mercancía y se instauró la competición entre los pescadores. El mejor maestro de la pesca no era aquél que presentara la más grande captura. El pescado es un bien, con valor de mercado, que se retira del mar controlando y domando la naturaleza. Esa concepción lleva en la mitad del siglo XX a la sobre pesca, con la introducción de la tecnología moderna por parte de la industria pesquera.

En el tercer período, el más reciente, a causa de una mayor escasez de pescados, hubo necesidad de instaurar una administración de las existencias pesqueras mediante un sistema de cuotas. La cantidad a ser capturada no es más decidida por el *maestro*, sino por la *administración*

pública en la cual imperan los biólogos marinos. Ellos pasan a ser los detentadores del saber moderno en detrimento de los maestros de pesca. La supremacía de los administradores pesqueros sufre hasta hoy la crítica de los pescadores quienes los acusan de poseer únicamente un "saber de escritorio".

En términos generales, eso ocurre también hoy con el poder de los administradores de parques nacionales y sus colaboradores, los cientistas naturales, quienes pretenden definir cómo deben comportarse las poblaciones tradicionales en relación a la naturaleza y a los usos de los recursos naturales. En realidad se trata de un proceso de disposición del conocimiento y de las técnicas patrimoniales en poder de las poblaciones tradicionales y la afirmación del poder de la ciencia en manos de los cientistas y de los administradores. Como observa Morin:

> *El conocimiento da poder (...). El poder de los antiguos o de los sabios, o de los hechiceros o de los curanderos, en las sociedades arcaicas, es un poder de los superconocedores. El poder sacerdotal de las sociedades antiguas es un poder de superconocedores. El poder tiende a monopolizar el conocimiento, para conservar el monopolio de su poder, y así el conocimiento, se vuelve secreto, esotérico. Así, los Grandes Sacerdotes, Iniciados, Universitarios, Cientistas, Expertos, Especialistas, tienden a constituir castas arrogante, disponiendo de privilegios y de poderes* (Morin, 1995:23).

Morín afirma que en realidad el conocimiento de los cientistas es cooptado por quienes disponen del poder político, militar, etc.. Y en el mundo moderno, la ciencia, la técnica, la competencia, producen continuamente poderes al producir conocimiento, pero el poder de la ciencia es captado, coordinado, mientras el poder de los sabios, que no se encuentra políticamente organizado, es controlado y dominado por el poder de la organización política y/o burocrática. Además, en ese proceso, la propia ciencia contribuye para aumentar las desigualdades sociales.

Esas reflexiones también son importantes, ello se refiere a la contraposición entre el saber y las técnicas tradicionales, y la ciencia utilizada para la conservación de las áreas protegidas. Muy raramente ese vasto conocimiento tradicional, y sobre todo las técnicas de manejo patrimoniales, son reconocidos como adecuados para la administración de los recursos naturales. Muy raramente, los llamados "planes de manejo" de áreas protegidas, incorporan el *conocimiento y manejo tradicionales*, incluso cuando los grupos tradicionales todavía viven en las

áreas protegidas. En realidad, esos "planes de manejo" también reflejan esa dicotomía entre el hombre y la naturaleza. Los denominados "atributos naturales de los ecosistemas" definidos por la biología como ecología no humana, se consideran los únicos criterios "científicamente" válidos para administrar el espacio y los recursos naturales. Milagrosamente, la naturaleza se reifica y es posesionada, en términos científicos, por lo que Morin define como los grandes sacerdotes de la ciencia. Sin embargo, se sabe que la contribución de las ciencias naturales para la conservación todavía está en su inicio, y muchos de sus presupuestos son discutibles. Por ejemplo, en los años 70 se adoptó la teoría de los refugios del pleistoceno para definir las áreas naturales a ser conservadas en la amazonía brasileña. Hoy ese criterio está siendo cuestionado, lo que significa que, de acuerdo con otras teorías, las áreas ya establecidas como unidades de conservación amazónicas probablemente no sean las más adecuadas para proteger la biodiversidad (Rylands, 1993).

Además, muchas de las teorías para la conservación adoptan la perspectiva del análisis de los ecosistemas (Margaleff, 1968) donde también se incluiría al hombre como parte integrante del sistema. Una de las críticas a esa teoría es que allí la naturaleza es considerada mecanicista. Cajka (1980) critica las teorías que consideran la cultura como una respuesta adaptativa del hombre al ambiente. Más que eso, los elementos de la cultura serían explicados por la contribución que harían a la manutención y a la sobrevivencia de los ecosistemas, funcionando como mecanismo de retroalimentación para mantener o alterar el equilibrio del ecosistema. Para ese autor, la limitación básica de esta teoría es atribuir una lógica natural a los ecosistemas, y una lógica al comportamiento humano, siempre en virtud de la manutención del equilibrio homeostático.

Teniendo en vista las limitaciones de las contribuciones de la propia ciencia, debería haber un mayor esfuerzo en *integrar el etnoconocimiento* de las poblaciones tradicionales en los planes de manejo. Además, en áreas donde existían comunidades tradicionales, es imperioso que estos planes de manejo pierdan su carácter autoritario y teocrático, pasando a ser un proceso de integración gradativa del conocimiento, de los quehaceres y de las técnicas patrimoniales en la toma de decisiones sobre el uso del espacio habitado y usado por el habitante tradicional durante largo tiempo.

Finalmente, la permanencia de las poblaciones tradicionales en áreas naturales protegidas, no se justifica únicamente por la protección y por el reconocimiento del gran bagaje de etnoconocimiento transmitido de generación en generación respecto de las condiciones naturales, por la necesidad de garantizar los desechos históricos a su territorio, sino también como ejemplos a ser considerados por la civilización urbano-industrial en la redefinición necesaria de sus actuales relaciones con la naturaleza. Lo que Hughes (1985) propone como contribución de los indígenas americanos a una nueva relación con la naturaleza, se aplica a las demás poblaciones tradicionales:

> *Las prácticas culturales de los indios americanos en lo que se refiere a la caza y a la agricultura, según las percepciones espirituales de la naturaleza, preservan la tierra y la vida en la tierra (...). Las concepciones indígenas del universo y de la naturaleza deben ser seriamente analizadas como medios válidos de relacionarse con el mundo y no como superticiosas o primitivas. Tal vez la mayor contribución que tenemos de la herencia indígena es la reverencia por la tierra y por la vida (...). Los indios valorizaban a las personas, al grupo social, viviendo en armonía con la naturaleza* (Hughes, apud Devall & Sessions, 1985: 98).

ABYA YALA

Capítulo VI
Las poblaciones tradicionales
Conflictos y ambigüedades

Como se evidencia anteriormente, hay una gran necesidad de que se analice de forma adecuada el significado de los términos *poblaciones tradicionales, sociedades tradicionales, culturas tradicionales, comunidades tradicionales*, que generalmente son usadas sin gran precisión. En las Ciencias Humanas, sobre todo en la Antropología, existen diferentes maneras de analizar esas sociedades, según las variadas tendencias, escuelas, etc. Por otro lado, esas principales escuelas aquí descritas, influenciaron de una u otra forma a los diversos movimientos ecológicos y ambientalistas, dándoles cierto basamento científico.

Cuando se habla de la importancia de las poblaciones tradicionales en la conservación de la naturaleza, está implícito el papel preponderante de la cultura y de las relaciones hombre/naturaleza. Reside precisamente en la interacción hombre-naturaleza, uno de los puntos que diferencian las distintas corrientes de la antropología en lo que se refiere a la cultura. Para los deterministas ambientales que siguen a Ratsel, es el medio ambiente que determina la cultura. En el lado opuesto está el posibilismo histórico de Boas, según el cual el medio ambiente no tiene influencia en el origen de los patrones culturales.

Los conceptos de cultura en la relación con la naturaleza según algunos abordajes antropológicos

La Ecología Cultural

Julian Stewart rompió con el determinismo geográfico y con el posibilismo histórico, creando la Ecología Cultural que estudia los procesos adaptativos por medio de los cuales las sociedades se ven afectadas por los ajustes básicos, y a través de ellos, por la utilización del medio ambiente. Este autor considera que ciertos aspectos de la cultura

son más susceptibles que otros en su relación con el medio ambiente. Entre esos aspectos están las actividades económicas de subsistencia, tecnología, organización social, que constituyen el "núcleo central de la cultura" (cultura sede) y son responsables de las respuestas adaptativas del hombre al medio ambiente. Las actividades de producción, intercambio, comercialización, por ejemplo, son estrategias adaptativas. Uno de los objetivos de la Ecología Cultural es realizar minuciosas descripciones etnográficas y el análisis de los sistemas de producción constituidos por individuos que ocupan determinado hábitat en el medio ambiente y sus selecciones adaptativas. La noción de *adaptación* es central no sólo para la Ecología Cultural, sino también para otros abordajes antropológicos. En general ella puede ser definida como diferentes estrategias que el hombre creó para explorar los recursos naturales y para enfrentar las limitaciones ecológicas que pesan sobre la reproducción de los recursos naturales y de los propios grupos humanos. Según Godelier (1984), adaptarse no significa someterse a las imposiciones naturales, sino tomarlas en consideración, ampliando sus efectos positivos o atenuando los negativos.

Una crítica que se hace a la Ecología Cultural se refiere a la ausencia de elementos simbólicos, míticos y rituales en el núcleo cultural. Vayda & Rappaport (1968), por ejemplo, critican la importancia de la tecnología en el núcleo cultural, en detrimento de los aspectos rituales, a más de dar poca o ninguna importancia a los factores biológicos, considerados cruciales en estudios como los de nutrición.

La Antropología Ecológica

Otra corriente de la antropología que contribuye al estudio de la relación hombre/ambiente, es la Antropología Ecológica (también llamada Antropología Neofuncionalista). Esta corriente tuvo y tiene gran importancia sobre las ideologías y movimientos ecológicos modernos, incluyendo, por ejemplo, la ecología social de Bookchin. Ella reacciona ante la Antropología Cultural partiendo de la noción de ecosistema en la cual interactúan los elementos bióticos y abióticos. Margaleff (1968) enuncia que la ecología general es el estudio de los sistemas en un nivel en el que los individuos, como organismos, pueden ser considerados elementos en interacción, sea entre ellos mismos, sea con una matriz ambiental. Los ecosistemas mantienen flujo de energía y re-

ciclaje de la materia. Según este enfoque, la sociedad es un subsistema de una totalidad más amplia, el ecosistema, donde los seres humanos, animales y vegetales mantienen relaciones bioenergéticas. Se usan conceptos extraídos de la cibernética, como homeostasia, autoregulación, autoalimentación. Dentro de esa perspectiva se cuantifican los efectos relativos al consumo calórico y de energía empleados en actividades de subsistencia, la capacidad de soporte de los ecosistemas, etc. Al contrario de la Ecología Cultural, toma como unidad de análisis las poblaciones humanas en sus parámetros demográficos y no los grupos sociales en sus características culturales.

Para la Antropología Ecológica, los ecosistemas son unidades apropiadas para el análisis de la relación hombre/naturaleza. Son considerados sistemas autoreguladores y autodeterminantes, teniendo como objetivo aumentar la eficacia o productividad energética, la eficiencia de los ciclos nutrientes, la organización y la estabilidad.

Los hombres y la naturaleza forman parte del ecosistema. A su vez, cada sociedad es un subsistema que forma parte de un subsistema más amplio, en el cual los humanos, animales y vegetales mantienen relaciones bioenergéticas. Dentro de esta perspectiva, se cuantifican el consumo humano de calorías y proteínas, la energía gastada en actividades de subsistencia y la capacidad de soporte (*carryng capacity*) de un ecosistema (Ellen, 1989).

Los seres vivos permanecen en equilibrio, en homeostasis con el ambiente por medio de una serie de mecanismos que les permiten adaptarse al medio ambiente. Esos conceptos también se aplican a los humanos. Según esta escala, la adaptación es definida por mecanismos mediante los cuales los organismos o grupos de organismos, a través cambios sensibles en sus estados, estructuras y composiciones, se mantienen en estado homeostático durante las fluctuaciones ambientales a corto plazo y cambios a largo plazo, dentro de la composición estructural del ambiente. Un ejemplo clásico de ese análisis es el de Rappaport (1968) en *Los cerdos de los ancestros* donde se muestra cómo el consumo ritual de cerdos entre los Tsembaga maximiza la adaptación poblacional a su ambiente; esto es, cómo el ritual funciona como regulador de las relaciones críticas que la población mantiene con sus vecinos y con el medio ambiente.

Cajka (1980) critica a la Antropología Ecológica considerándola mecanicista e incapaz de explicar los cambios sociales, por estar cen-

trada en la noción de equilibrio homeostático. Por otro lado, reduce la cultura a las contribuciones que puede hacer para el mantenimiento de los ecosistemas, por medio de los mecanismos de retroalimentación. Se sugiere también que el ecosistema tiene una lógica interna natural, a la cual se adaptarían los hombres. Las poblaciones primitivas serían portadoras de esa lógica pues respetarían conscientemente las leyes que rigen el equilibrio de los ecosistemas.

La Etnociencia

Entre los enfoques que más han contribuido para estudiar el conocimiento de las poblaciones tradicionales, está la etnociencia, que parte de la lingüística para estudiar el conocimiento de las poblaciones humanas sobre los procesos naturales, intentando descubrir la lógica subyacente al conocimiento humano del mundo natural, las taxonomías y clasificaciones totales. La etnoecología utiliza conceptos de la lingüística para llegar a investigar el medio ambiente conocido por el hombre (Posey, 1987; Gómez-Pompa, 1971; Balée, 1992; Marques, 1991).

Lévi-Strauss (1962) fue uno de los antropólogos que inició los estudios en el área de la etnociencia al analizar los sistemas de clasificación populares. Berlin (1973) define tres áreas básicas de estudio: el de la clasificación, que se preocupa por estudiar los principios de organización en clases de los organismos; el de la nomenclatura, en que son estudiados los principios lingüísticos para nombrar las clases *folk*; y el de la identificación, que estudia la relación entre los caracteres de los organismos y su clasificación.

Según Begossi (1993), el área etnobotánica es aquella en la cual se concentra el mayor número de trabajos de etnociencia, especialmente la etnofarmacología que estudia los remedios usados por las poblaciones tradicionales. Últimamente han surgido en Brasil una serie de estudios de etnociencia, de gran importancia para el manejo y conservación de los ecosistemas. Esos estudios (Marques, 1991; Maués, 1990 y otros), refuerzan la idea de que el manejo de ecosistemas significa, en última instancia, una relación de conocimiento y acción entre las poblaciones y su ambiente.

La Antropología Neomarxista (o Económica)

La antropología neomarxista, representada principalmente por antropólogos franceses como Godelier, Meillassoux y Terray, contribuye también para el análisis de las relaciones entre las sociedades llamadas "primitivas" y su ambiente. Esos autores utilizan en sus análisis conceptos como los *de modos de producción y reproducción social*, a más de incorporar el dominio de los mitos y representaciones que tienen esos grupos de su ambiente. En lo que se refiere a la adaptación, Godelier afirma que al contrario de otros seres sociales, el hombre en su proceso adaptativo, desde el inicio elabora representaciones e interpretaciones de la naturaleza que son compartidas con los otros miembros de la sociedad.

Como afirma Godelier (1973), el conocimiento de los mecanismos de funcionamiento de las economías basadas en la caza, la recolección, la pecuaria extensiva y la agricultura itinerante, es hoy bastante extensa a partir del estudio sistemático y minucioso de las limitaciones que el medio ambiente y las técnicas ejercen sobre la vida natural y social de esas sociedades. Ese mismo autor afirma que solamente el estudio de los objetivos organizativos permite explicar el por qué las sociedades, explorando el mismo ambiente, degradan los recursos naturales y otros no. También como afirma Jansen (1973) la organización social y los valores culturales son los principales responsables de la degradación del ambiente y no la tecnología simplemente.

La existencia de diversas formas históricas de uso de los recursos naturales y de la propia naturaleza (la pre-capitalista, la capitalista, etc.), sobre todo en los países del Tercer Mundo, exige un análisis más detallado de las relaciones de diversas sociedades con la naturaleza. En ese sentido, lo que marca a los países subdesarrollados es la existencia de sociedades indígenas, de campesinos, de extractivistas, articulados con la sociedad urbano-industrial. Ahora, gran parte de las florestas tropicales y otros ecosistemas todavía no destruidos por la invasión capitalista, son en gran parte habitados por tipos de sociedades diferentes de las industrializadas, esto es, por sociedades extractivistas, ribereños, grupos y naciones indígenas. Muchas de ellas no fueron totalmente incorporadas a la lógica del lucro y del mercado, y organizan una considerable parcela de su producción en torno a la autosubsistencia. En muchos casos, su relación dentro de una lógica más amplia de re-

producción social y cultural difiere de la existente en la sociedad capitalista.

La visión de parques nacionales, originaria de Estados Unidos, no se dio cuenta de esas particularidades extremadamente importantes y considera que todas las sociedades son urbano-industriales y que su relación con la naturaleza es marcada por la destrucción del respeto. Eso se dio en parte por el hecho de que al final del siglo XIX, en Estados Unidos, el capitalismo se convirtió en el sistema dominante y las culturas indígenas fueron desorganizadas, particularmente durante la conquista del Oeste. Esa no era ni es la situación de los países del Tercer Mundo, en las cuales coexisten formas de producción capitalista y precapitalista, y en gran parte ocupan espacios territoriales más distantes de los centros urbanos y de los polos económicos más importantes. Esos espacios son marcados por la presencia de ecosistemas de florestas tropicales, mangles, etc., considerados hasta ahora ecosistemas marginales, económicamente no rentables. Esos ecosistemas, por la naturaleza de las formas pre capitalistas de producción, fueron utilizados de manera no intensiva y se mantuvieron escasamente poblados y en muchos casos, bastante preservados. En esos ecosistemas es donde fueron y están siendo creadas las unidades de conservación. Al contrario de la situación norteamericana, esos espacios no son deshabitados, a pesar de que casi siempre son escasamente habitados por poblaciones indígenas, de extractivistas y pequeños agricultores.

Culturas y poblaciones tradicionales

Redfield (1971), por ejemplo, diferencia la cultura tradicional de los campesinos y de las tribus indígenas. La cultura tradicional no indígena, la de las sociedades campesinas, no es autónoma, según Redfield. Es un aspecto de la dimensión de la civilización de la que forma parte. La cultura campesina para mantenerse como tal, requiere de una comunicación continua con otra cultura (la nacional, urbano industrial). Vista como un sistema sincrónico, la cultura campesina no puede ser totalmente comprendida en base a lo que existe en la mentalidad de los campesinos. En ese sentido la cultura tradicional campesina es una expresión local de una civilización más amplia. Como afirma Foster (1971), "una de las distinciones más obvias entre la verdadera sociedad primitiva y la *folk* (campesina) es que ésta, por centenares de años,

ha mantenido contacto con los centros de pensamiento intelectual y su desarrollo". Esa interacción de *grande* y de *pequeña tradición*, de acuerdo con Redfield (1971), puede ser vista como parte de la estructura social de la comunidad campesina en su contexto más amplio.

Hay cierto concenso sobre el uso de los términos "tribal", indígena, como significación de "etnia". Es establecimiento de "reservas indígenas" en el Brasil, reconoce el derecho de las poblaciones indígenas a un área donde en principio, ellas estarían protegidas de la intervención del hombre blanco. De este modo, hay una distinción más clara entre las poblaciones indígenas y las no indígenas basadas en el concepto de etnia, a pesar de existir un debate sobre la noción de indios aculturados. Las poblaciones indígenas tribales tienen culturas claramente diferenciadas de las demás.

Existe un intenso debate en relación al significado de los términos *poblaciones nativas, tribales, indígenas y tradicionales*. La confusión no es solamente de conceptos, sino incluso de expresiones en las diferentes lenguas. Así, el término *indigenous* en inglés, usado en muchos documentos oficiales (UICN, Banco Mundial), no quiere decir necesariamente "indígenas", en el sentido étnico y tribal. El concepto del Banco Mundial (Peoples Policy Statement de 1982), para los pueblos nativos (indígenas) se basó principalmente en las condiciones de vida de los pueblos indígenas amazónicos de América Latina, y como observó Dyson, en documentos del Banco Mundial (1992), no se adaptaba a otras regiones del mundo. Una nueva definición surgió con la Directiva Operacional 4.20 de 1991 con características más amplias substituyendo al término *pueblos tribales* por *pueblos nativos* (*indigenous*). Ella se aplica a los pueblos que viven en áreas geográficas particulares, que demuestran en diferentes grados, las siguientes características comúnmente aceptadas:

a. intensa ligazón con los territorios ancestrales; *b.* auto identificación e identificación por los otros grupos culturales; *c.* presencia de instituciones sociales y políticas propias y tradicionales; *d.* sistemas de producción dirigidos principalmente a la subsistencia.

De manera general, las culturas tradicionales pueden ser englobadas como expresa Foster (1971), en las "sociedades parciales" (*part society*), insertadas dentro de una sociedad más amplia, en las cuales las

ciudades ejercen un papel fundamental. Según Firth (1950), los campesinos, a pesar de depender fundamentalmente del cultivo de la tierra, pueden ser pescadores, artesanos, estractivistas, según las estaciones del año y la necesidad de obtener dinero para sus compras en la ciudad. Tanto Foster como Redfield enfatizan el papel de las relaciones entre las sociedades tradicionales de los campesinos y las ciudades de las que dependen en gran parte para su reproducción social, económica y cultural. Esa dependencia es también política, ya que los campesinos son políticamente marginados. De la ciudad también provienen las "innovaciones" que colaboran para la gradual transformación de las sociedades campesinas.

Dasmann (1989), tomando como criterio la relación con la naturaleza, distingue dos tipos de sociedades: *los pueblos de los ecosistemas (ecosystem people)*, es decir, los que viven en simbiosis con los ecosistemas y consiguen vivir largo tiempo por el uso sustentado de los recursos naturales de un ecosistema o de ecosistemas contiguos; y los *pueblos de la biósfera*, sociedades interligadas a una economía global de alto consumo y de poder de transformación de la naturaleza causando gran desperdicio de recursos naturales. Sin embargo, él mismo considera a esa clasificación como simplificadora, pues existe un *continuum* entre una y otra categoría, cuyo equilibrio entre las poblaciones humanas y el ambiente no es mantenido por decisiones conscientes, sino por un complejo conjunto de patrones de comportamiento, fuertemente marcados por valores éticos, religiosos y de previsión social.

Dentro de una perspectiva marxista (especialmente de los antropólogos neomarxistas), las culturas tradicionales están asociadas a modos de producción pre-capitalistas, propias de las sociedades en las que el trabajo aún no se convirtió en mercancía, donde la dependencia del mercado ya existe pero no es total. Esas sociedades desarrollaron formas particulares de manejo de los recursos naturales que no se proponen directamente el lucro, sino la reproducción social y cultural, como también percepciones y representaciones en relación al mundo natural, marcadas por la idea de asociación con la naturaleza y dependencia de sus cielos. En esta perspectiva, *culturas tradicionales* son las que se desarrollan dentro del modo de producción de la pequeña producción mercantil (Diegues, 1983). Esas culturas se distinguen de las asociadas al modo de producción capitalista, donde no sólo la fuerza de trabajo, sino también la propia naturaleza se transforma en objeto de

compra y venta (mercancía). En este sentido, la concepción y representación del mundo natural y sus recursos son esencialmente diferentes. Godelier (1984), por ejemplo, afirma que esas dos sociedades tienen *racionalidades intencionales* diferentes, o mejor, presentan un sistema de reglas sociales conscientemente elaboradas para alcanzar de mejor forma un conjunto de objetivos. Según ese antropólogo, cada sistema económico y social determina una modalidad específica de explotación de los recursos naturales y de uso de la fuerza de trabajo humano y, consecuentemente, utiliza normas específicas de "buen" o "mal" uso de los recursos naturales; como ejemplo, cita a los cazadores blancos y a lo indios Naskapi, de la península del Labrador, donde los primeros cazan los animales para vender sus pieles, al paso que los segundos lo hacen para su propia subsistencia. Godelier afirma que tanto los cazadores blancos como los indígenas reproducen su sociedad y su cultura por medio de sus actividades económicas y el uso de los recursos naturales. Entretanto, los primeros pertenecen a un sistema económico volcado hacia el lucro monetario, donde desaparece la solidaridad familiar tradicional y por ello mismo depredan sus recursos naturales. Los segundos, en cambio, pertenecen a una sociedad cuyo fin último es la reproducción de esa solidaridad y no la acumulación de bienes o el lucro, preservando entonces los recursos naturales de los cuales dependen para sobrevivir.

Una situación similar fue analizada por Diegues (1983) entre los pescadores tradicionales caiçaras y aquellos insertados en la pesca empresarial-capitalista del puerto de Santos. Entre los primeros, durante una repartición de pescado capturado, una parte sirve para el consumo de los familiares y vecinos, y se lo ofrece también para las viudas y los niños. Esto ya no ocurre entre los pescadores embarcados que son simplemente impedidos de salir con pescado fuera de los límites del Entrepuerto de Santos (SP) ya que toda la producción es vendida en el puerto.

Un elemento importante de la relación entre las poblaciones tradicionales y la naturaleza, es la noción de *territorio* que puede ser definido como una porción de la naturaleza y espacio sobre el que una determinada sociedad reivindica y garantiza a todos o a una parte de sus miembros, derechos de acceso estables, control o uso sobre la totalidad o parte de los recursos naturales ahí existentes que ella desea o es

capaz de utilizar (Godelier, 1984). Esa porción de la naturaleza provee, en primer lugar, la naturaleza del hombre como especie y también:

> *a.* los medios de subsistencia; *b.* los medios de trabajo y de producción; *c.* los medios de producir los aspectos materiales de las relaciones sociales, los que componen la estructura determinada de una sociedad (relaciones de parentesco, etc.) (Godelier, 1984).

El *territorio* depende no únicamente del tipo de medio físico explotado, sino también de las *relaciones sociales* existentes. Para muchas poblaciones tradicionales que exploran el medio marino, el mar tiene sus *marcas* de posición, generalmente pesqueras de buena productividad, descubiertas y guardadas cuidadosamente por el pescador artesanal. Esas marcas pueden ser físicas y visibles, como las "caiçaras" instaladas en la laguna de Mundaú y Manguaba (Alagoas). Ellas pueden también ser invisibles, como los *rasos*, *tassis*, *corubas*, en general lajas hundidas donde hay cierta abundancia de pescados en el fondo. Esos viveros de peces son marcados y guardados en secreto por medio del sistema de *camino y cumbre* por los pescadores del Noroeste (Maldonado, 1993), o sea, los locales más productivos del mar son localizados por el pescador que los descubrió por un amplio sistema de triangulación de puntos para la que usa algunos accidentes geográficos de la costa, como torres de iglesia, picos de montes, etc. (Diegues, 1993). Para las sociedades tradicionales de pescadores artesanales, el territorio es mucho más vasto que para los terrestres y su "posición" más fluida. A pesar de esto, ella es conservada por la *ley del respeto* que comanda la ética reinante en esas comunidades (Cordell, 1982).

Para las sociedades tradicionales campesinas, el territorio tiene dimensiones más definidas, a pesar de la agricultura itinerante, por medio de campos no cultivados, demarcaciones cumplidas en áreas de uso sin límites muy definidos. Muchas de esas áreas, como en el caso de las comunidades caiçaras de Sao Paulo, son *comuns*, esto es, posesión de una comunidad donde sus miembros hacían sus rozas. La tierra en descanso es la marca de la posesión, donde después de cosechar la yuca, quedan las plantas de banano, limón y otros árboles frutales. En las comunidades mencionadas, es estrecha la relación con la Mata Atlántica, importante nicho para su reproducción social. De allí retiran la made-

ra para sus canoas, para la construcción, equipos de pesca, instrumentos de trabajo, medicamentos, etc. (Diegues, 1988).

Algunas de esas sociedades se reproducen explorando una multiplicidad de hábitats: la floresta, los esteros, los manglares y las áreas ya transformadas para finalidades agrícolas. La exploración de esos hábitats diversos exige no sólo un conocimiento profundo de los recursos naturales, de las épocas de reproducción de las especies, sino también de la utilización de un complejo calendario dentro del cual se ajustan, con mayor o menor integración, los diversos usos de los ecosistemas.

El territorio de las sociedades tradicionales, distinto del de las sociedades urbanas industriales, es *discontinuo*, marcado por vacíos aparentes (tierras en descanso, áreas de estero que son usadas para la pesca solamente en algunas estaciones del año) y han llevado a autoridades de la conservación, a declararlo parte de las "unidades de conservación" porque "no es usado por nadie". Ahí residen muchas veces parte de los conflictos existentes entre las sociedades tradicionales y las autoridades conservacionistas.

La cuestión del espacio ocupado por las comunidades caiçaras fue estudiada por Winter, Rodríguez, Maricondi (1990), demostrando cómo la noción espacial, en los parámetros de la cultura y modos de vida caiçaras de la región de Guaraquegaba (Paraná), es distinta de la de las culturas urbanas. Los autores realzan la importancia de los espacios de trabajo y producción agrícola apropiados colectivamente, aunque sean trabajos a nivel familiar. Dado el carácter informal de la *posesión colectiva*, esos terrenos son objetivo fácil de la especulación inmobiliaria y los primeros a ser víctimas de la usura.

Ladeira (1992) enfatiza en la noción de espacio y territorio para los Guaraní-Mbyas, relacionada con los mitos ancestrales que los llevan a las migraciones de varios puntos del Brasil y de otros países limítrofes hacia el océano, más específicamente en el litoral entre Río de Janeiro y Paraná. Ese espacio es señalado por lugares marcados por la tradición, donde acampan en sus viajes. Una parte de ese territorio guaraní, sobre todo las litoráneas de São Pablo, Paraná y Río de Janeiro, fueron transformadas en áreas naturales protegidas, y la presencia ocasional de esos indígenas en su migración, ha causado conflictos con las administraciones de tales áreas.

Un aspecto relevante en la definición de *culturas tradicionales* es la existencia de sistemas de manejo de los recursos naturales marcados

por el respeto a los ciclos naturales, a su explotación dentro de la capacidad de recuperación de las especies animales y plantas utilizadas. Esos sistemas tradicionales de manejo no son solamente formas de exploración económica de los recursos naturales, sino que revelan la existencia de un complejo de conocimientos adquiridos por la tradición heredada de los mayores, de mitos y símbolos que llevan al mantenimiento y uso sustentado de los ecosistemas naturales.

A más del espacio de reproducción económica, de las relaciones sociales, el territorio es también el *locus* de las representaciones y del imaginario mitológico de esas sociedades tradicionales. La íntima relación del hombre con su medio, su mayor dependencia en relación al mundo natural, comparada a la del hombre urbano-industrial, hace que los ciclos de la naturaleza (la llegada de bancos de peces, la abundancia de rozas) sean asociadas a explicaciones míticas o religiosas. Las representaciones que esas poblaciones hacen de los diversos hábitats en que viven, se construyen también en base al mayor o menor control que disponen sobre el medio físico. Así, el caiçara tiene un comportamiento familiarizado con la marea, adentrándose en ella para retirar los recursos que necesita; él tampoco tiene recelo de explorar los esteros y lagunas costeras protegidas mediante sus técnicas de pesca, pero muchos tienen verdadero pavor del mar abierto, del "mar de afuera", del "passagem da barra" (ingreso riesgoso a los puertos), de los naufragios y desgracias asociadas al océano que no controla (Mourão, 1971).

En este sentido, es importante analizar el sistema de representaciones, símbolos y mitos que construyen esas poblaciones tradicionales, pues en él se basan para actuar sobre el medio. Es también en base de esas representaciones y en el conocimiento empírico acumulado que desarrollan sus sistemas tradicionales de manejo, que serán analizados más adelante. El imaginario popular de los pueblos de la floresta, ríos y lagos brasileños está repleto de entes mágicos que castigan a los que destruyen las florestas: *caipora/curupira, Madre de la Mata, Boitatá*; los que maltratan a los animales de la mata (*Anhangá*); los que matan a los animales en época de reproducción (*Tapiora*); los que pescan más de lo necesario *(Madre del Agua*), (Cámara Cascudo, 1972). Así, los habitantes de la llanura de la Marituba (Alagoas) tienen varias leyendas, como la de la "Madre del agua", que vira la canoa de los pescadores muy ambiciosos que capturan innecesariamente demasiados peces de la laguna.

En algunas sociedades tradicionales, ciertas áreas tanto de la floresta como de los esteros y ríos, son consideradas *sagradas*, y no deben ser utilizadas para las actividades económicas. Así, Bourgoignie (1972) describe la interdicción que respetaban los pescadores tofinu del ex Daomi (hoy Benim), de no pescar en ciertos lugares de la laguna Nokoné, pues era el lugar de descanso de la diosa Anasi Gbégu. Investigaciones posteriores concluyeron que en esas áreas se reproducían los peces capturados en otras partes de la laguna. La interdicción religiosa contribuía para la conservación de los recursos pesqueros. El autor también analiza cómo los desequilibrios ecológicos provocados por la construcción de un puerto y la entrada de los Tofinu en la economía de mercado, contribuyeron para desorganizar la cultura tradicional:

> *La desorganización socio cultural dejó camino libre para una tecnología destinada a usar los recursos del lago Nokone de manera cada vez mas individualizada y anárquica. La presión económico-ecológica llevó a la reducción cuantitativa y cualitativa de las prohibiciones tradicionales de pesca y a la profanación de los lugares sagrados y preservados. Los lugares santos, en su gran mayoría, desaparecieron y sus símbolos fueron devorados por la sal de las aguas salobres, y los santuarios fueron profanados y abandonados por los hombres* (p. 429).

Existen también sociedades que consideran sagrados ciertos espacios de la floresta, como los de iniciación. Es el caso de la floresta sagrada del Nyombe (Zaire) y de Likoula (Congo), en la cual los hombres solamente se adentran después de practicar los rituales de protección. Para esas poblaciones es incomprensible que las empresas madereras entren en la floresta para depredarlas, pues ellas representan el dominio de los espíritus ancestrales. Para usarlas, el hombre debe poseer no solo los conocimientos necesarios, sino además enfrentar las fuerzas que generan vida. Los jóvenes también pasan a la fase adulta por medio de los ritos de iniciación en la floresta. Durante ese período son entrenados en la recolección de plantas. Newman (1992), afirma que "la práctica ancestral de prohibir el acceso del hombre a ciertas florestas, es una forma de crear zonas de preservación donde la flora y la fauna puedan reproducirse con tranquilidad" (pág. 237). El autor propone también "estudiar las posibilidades de utilizar las florestas sagradas como reserva de flora y fauna" (pág. 237). Lo mismo ocurre con las islas sagradas de los Bijagós, en Guinea-Bissau. Esas islas son usadas solamente para ceremo-

niales y para la presencia temporal de los Bijagós en determinadas épocas ligadas a la celebración de rituales (Scantamburlo, 1991).

Hay necesidad de estudiar mejor la cuestión de las representaciones, de los mitos y aspectos de la religiosidad popular de las poblaciones tradicionales de Brasil, y analizar hasta qué punto ellas pueden ser parte de una nueva política de conservación. Con esto se podrá partir de la visión de esas poblaciones tradicionales sobre la conservación y no de la percepción de las élites urbanas que tienen visiones propias y diferentes de lo que significa la "mata natural", "el mar natural", etc.

Definiciones de las culturas tradicionales

Dentro de esa visión, *culturas tradicionales* (en cierto sentido todas las culturas son tradicionales) son patrones de comportamiento transmitidos socialmente, modelos mentales usados para percibir, relatar e interpretar el mundo, símbolos y significados compartidos socialmente, además de sus productos materiales, propios del modo de producción mercantil. Según Diegues (1992c):

> *Las comunidades tradicionales están relacionadas con un tipo de organización económica y social con reducida acumulación de capital, sin uso de la fuerza de trabajo asalariada. En ella, productores independientes están envueltos en actividades económicas de pequeña escala como la agricultura y la pesca, recolección y artesanía. Económicamente por lo tanto, esas comunidades se basan en el uso de recursos naturales renovables. Una característica importante de este modo de producción mercantil (petty mode of production) es el conocimiento que tienen los productores de los recursos naturales, de sus ciclos biológicos, hábitos alimentarios, etc. Ese "know-how" tradicional, transmitido de generación en generación, es un instrumento importante para la conservación. Como en general esas poblaciones no tienen otra fuente de renta, el uso sustentado de los recursos naturales es de fundamental importancia. Sus patrones de consumo, baja densidad poblacional y limitado desarrollo tecnológico hacen que su interferencia en el medio ambiente sea pequeña. Otras características importantes de muchas sociedades tradicionales son: la combinación de varias actividades económicas (dentro de un complejo calendario), la reutilización de los excrementos y el relativamente bajo nivel de polución. La conservación de los recursos naturales es parte integrante de su cultura, una idea expresada en Brasil por la palabra "respeto" que se aplica no solamente a la naturaleza sino también a otros miembros de la comunidad* (p. 142).

Las culturas y las sociedades tradicionales se caracterizan por:

a) dependencia e inclusive simbiosis con la naturaleza, los ciclos naturales y los recursos naturales renovables a partir de los cuales se construye un modo de vida;

b) profundo conocimiento de la naturaleza y de sus ciclos, que se refleja en la elaboración de estrategias de uso y de manejo de los recursos naturales. Ese conocimiento es transmitido realmente de generación en generación;

c) noción de territorio o espacio donde el grupo social se reproduce económica y socialmente;

d) vivienda y ocupación de ese territorio por varias generaciones, a pesar de que algunos miembros individuales se hayan desplazado hacia los centros urbanos y regresado a la tierra de sus antepasados;

e) importancia de las actividades de subsistencia, a pesar de que la producción de mercaderías puede estar, más o menos desarrollada, lo que implica una relación con el mercado;

f) reducida acumulación de capital;

g) importancia dada a la unidad familiar, doméstica o comunal y a las relaciones de parentesco o compadrazgo para el ejercicio de las actividades económicas, sociales y culturales;

h) importancia de las simbologías, mitos y rituales asociadas a la caza, a la pesca y a actividades extractivas;

i) la tecnología utilizada es relativamente simple, de impacto limitada sobre el medio ambiente. Hay reducida división técnica y social del trabajo, sobresaliendo el trabajo artesanal, cuyo productor (y su familia) domina el proceso de trabajo hasta el producto final;

j) poder político débil, el mismo que en general reside en los grupos de poder de los centros urbanos;

k) auto identificación o identificación por los otros, de pertenecer a una cultura distinta de las otras.

Uno de los criterios más importantes para la definición de culturas o poblaciones tradicionales, además del modo de vida, es sin duda el *reconocerse* como perteneciente a ese grupo social particular. Ese

criterio remite a la cuestión fundamental de la *identidad*, uno de los temas centrales de la Antropología.

Históricamente, sobre todo a inicios de siglo, cuando la Antropología europea y norteamericana se preocupaba casi exclusivamente de las llamadas sociedades primitivas en los territorios colonizados, la identidad del *otro* (Massai, Bororo, Mandinga, etc.) era fácilmente determinada por el investigador, sobre todo porque había clara distinción étnica. En ese sentido, incluso al interior mismo de Brasil, el *otro* era identificado hasta hace poco tiempo con *indio*, habiendo poca preocupación con las otras formas de alteridad. El surgimiento de otras identidades socio culturales, como la caiçara, es un hecho más reciente, tanto en estudios antropológicos como en el auto-reconocimiento de esas poblaciones como portadoras de una cultura y de un modo de vida diferenciado de otras poblaciones. Ese *auto-reconocimiento* es, con frecuencia en la actualidad, una *identidad construida* o *reconstruida* como resultado, en parte, de procesos de contactos cada vez más conflictivos con la sociedad urbano industrial, y con los neomitos creados por ésta. Parece paradójico, pero los neomitos ambientalistas o conservacionistas explícitos en la noción de áreas naturales protegidas sin población, han contribuido para el fortalecimiento de esa identidad socio cultural en poblaciones como los *quilombeiros* del Trombetas, los *caiçaras* del litoral paulista, etc. En ese proceso también ha contribuido la organización de movimientos sociales apoyados por entidades no gubernamentales influenciadas por la ecología social, por cientistas sociales, etc.

Esas características anteriormente mencionadas, no deben ser tomadas de forma aislada, ya que constituyen una totalidad que puede ser traducida por *modo de vida*, en el sentido que le atribuye Antonio Cándido en *Parceiros do Rio Bonito* (1964). En ese trabajo, Cándido describe y analiza la cultura caipira como modo de vida propio de las poblaciones del interior del Estado de São Paulo, formado por la contribución de los colonizadores portugueses en su integración con el elemento indígena, y marginalmente con el negro. Además, no la considera equivalente a la cultura o sociedad *folk*, sino que correspondería mejor a la denominación *de civilization traditionelle* de Varagnac o de cultura campesina.

> *La sociedad caipira tradicional elaboró técnicas que permitían estabilizar la relación del grupo con el medio (a pesar de haberlo hecho a un nivel que*

> *hoy reputaríamos como precario), mediante el conocimiento satisfactorio de los recursos naturales, su exploración sistemática y el establecimiento de una dieta compatible con lo mínimo vital, todo relacionado con una vida social de tipo cerrado en base a una economía de subsistencia* (Cándido, 1964:19).

Cándido enfatiza en la obtención de los medios de subsistencia y las formas de solidaridad existentes en los barrios caipiras, entendidos como una agrupación territorial, más o menos densa, cuyos límites son trazados por la participación de los habitantes en trabajos de ayuda mutua (p. 47). Además de eso, el modo de vida caipira es marcado por una estrecha ligazón de las representaciones simbólicas y religiosas con la vida agrícola, la caza, la pesca y recolección.

> *Magia, medicina simpática, invocación divina, exploración de la fauna y de la flora, conocimiento agrícola, se funden en un sistema que abarca en la misma continuidad, el campo y la floresta, la semilla, el aire, el animal, el agua y el propio cielo. Encerrado en sí mismo por la economía de subsistencia, encerrado también en el cuadro de los grupos vecinales, el hombre aparece como segmento de un vasto medio, al mismo tiempo natural, social y sobrenatural* (Cándido, 1964: 138).

Respecto al ajuste ecológico entre la cultura caipira y el medio natural, Cándido afirma que el equilibrio ecológico se estableció a causa de las condiciones primitivas del medio: tierra virgen, abundancia de caza, pesca y recolección, poca densidad demográfica, todo ello limitando la concurrencia vital. Cuando a pesar de eso, el mundo natural se depauperaba el caipira buscaba otro local para su agricultura de subsistencia.

Queiroz (1973), en sus diversos trabajos, también investigó esa población tradicional compuesta por invasores, caipira y caiçara, definiéndola como labradores cuya producción es orientada a la subsistencia; son en gran escala auto-suficientes e independientes en relación a la economía urbana; sus establecimientos son de tipo familiar, concentrando en los jefes de familia la iniciativa de los trabajos efectuados en la unidad de producción, trabajos que no se distinguen, sino que se confunden con todas las actividades de la vida cotidiana. El género de vida del campesino se forma en función de la ciudad, con la cual aparece en equilibrio de complementariedad, de tal forma que la ciudad necesita mucho más de él, que él de ella.

Describiendo las culturas del litoral, Mussolini (1980) afirma que el modo de vida caiçara resultó en un aprovechamiento intensivo, casi exclusivo e incluso abusivo de los recursos del medio, creándose de esa manera, una *intimidad muy pronunciada* entre el hombre y su hábitat.

> *El hombre conoce muy bien las propiedades de las plantas a su alrededor –para remedios, para construcciones, para canoas, para balsas– así como los fenómenos naturales que se relacionan con la tierra y con el mar que orienta el sistema de vida anfibia que llevan, dividiendo sus actividades entre la pesca y la agricultura de pequeña escala, con pocos excedentes para el intercambio o para la venta: los vientos, los movimientos de las aguas, los hábitos de los peces, su periodicidad, la época y la luna adecuadas para derrumbar un árbol o lanzar a la tierra una semilla, cambiar de cultivo o cosechar lo que plantó*(Mussolini,1980: 226).

Estas últimas afirmaciones nos remiten a la cuestión de las sociedades tradicionales y de la *sustentabilidad*. Es importante recordar que el modo de producción que caracteriza a esas formas sociales de producción es el de la pequeña producción mercantil; esto es, aunque produzcan mercancías para la venta, son sociedades que garantizan su subsistencia por medio de la pequeña agricultura, de la pequeña pesca, del extractivismo. Son formas de producción en las cuales el trabajo asalariado es ocasional y no una relación determinante, prevaleciendo el trabajo autónomo o familiar. Y la pequeña producción mercantil, como bien recordó Barel (1974), es una forma social que tiene una historia mucho más larga que la dominante, como la feudal y la capitalista. La pequeña producción mercantil nunca fue independiente, sin embargo, siempre existió articulada a otras formas dominantes como la esclavista, feudal y la capitalista. El orden esclavista y el feudal desaparecieron, pero la pequeña producción mercantil continúa existiendo, e incluso en la sociedad capitalista, en ciertos momentos históricos y en ciertas regiones ella florece para después entrar en crisis (lo que sucede, por ejemplo, en las aisladas regiones de economía de susbsistencia, en ciertas regiones más aisladas).

Esa larga permanencia histórica del modo de producción, se debe a su sistema de producción y reproducción ecológica y social. Son sociedades más homogéneas e igualitarias que las capitalistas, con pequeña capacidad de acumulación de capital, lo que dificulta la emer-

gencia de clases sociales.[1] Las relaciones sociales como el compadrazgo, funcionan como verdaderas relaciones de producción, como afirma Godelier (1984), ya que pueden determinar la forma social de acceso a los recursos, colaboran en la organización de los procesos de trabajo y finalmente, marcan la distribución del trabajo individual o colectivo. Las relaciones de compadrazgo, en muchas de esas sociedades, facilitan el acceso a zonas de producción (pesca, por ejemplo) que de otra manera sería prohibido. Se constituye también en base de la solidaridad grupal, junto con otras formas de cooperación como la "minga". Además de eso, la tecnología utilizada tiene impactos ecológicos reducidos sobre los ecosistemas que utiliza, permitiendo renovar las existencias y la sustentabilidad de los procesos ecológicos fundamentales. La mayoría de las veces, sobre todo en regiones tropicales, esas sociedadades tradicionales presentan poca densidad poblacional.

Las fiestas, las leyendas, la simbología mítica, además de la religión, afirman la cohesión social, pero de ninguna manera provocan la desaparición de los conflictos, como parecen creer los que consideran a esas sociedades totalmente igualitarias.

A medida que funcionan los procesos fundamentales de producción y reproducción ecológica, social, económica y cultural, se puede afirmar que son sociedades sustentables. Esa sustentabilidad sin embargo, está asociada al bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y al respeto por la conservación de los recursos naturales.

Culturas tradicionales y cambios sociales

Williams (1992) desarrolla una serie de conceptos importantes para un análisis más profundo de la simetría entre reproducción social y reproducción cultural, relevante para el presente trabajo. Él introduce también la noción de *cultura popular*, que la engloba en lo que denomina cultura *tradicional*. Carvalho (1989) discute también las diferencias entre *cultura tradicional*, *culturas populares* y *cultura de masa*. Él está en desacuerdo con la opinión de Canclini, de que no existen diferencias significativas entre la cultura tradicional (incluyendo el folklore) y la cultura popular, incluyéndolas dentro de la noción de culturas populares. Afirma que el tema central no es la diferencia entre lo folklórico y lo tradicional, pero sí la importancia del núcleo simbólico que sirve para expresar ciertas formas de convivencia social, remitiendo a la

memoria histórica. Él propone la necesidad de construir un popularismo simbólico radical, sobre todo en América Latina, dada la gran diversidad de culturas populares, tradicionales y el folklore, amenazados por la industria cultural.

Es evidente que los criterios anteriores se basan en la noción de *tipo ideal* de que ninguna cultura tradicional existe en estado puro. Así, un determinado grupo social portador de una cultura tradicional, como la caiçara en el litoral de São Paulo, puede presentar modos de vida en las que las características mencionadas estén presentes, con mayor o menor peso, a causa sobre todo, de su mayor o menor articulación con el modo de producción capitalista dominante; o sea, las 147 poblaciones y culturas tradicionales hoy se encuentran transformadas en mayor o menor grado.

Uno de los procesos de desorganización de esas culturas reside en la globalización o uniformización cultural producida por el capitalismo y por la sociedad de masas. Como afirma Peet (1986):

> *El desarrollo del capitalismo como sistema económico mundial dominante, ha sido concomitante con la difusión de su cultura en todas las regiones del globo. Millares de interacciones hicieron naufragar culturas locales y regionales relacionadas con medio ambientes y modos de vida, por el poder de la cultura internacional fundada en la dinámica del capitalismo. Hay varias dimensiones resultantes de esas interacciones. La cultura capitalista absorbió elementos de las culturas regionales que encontró. Su concepción de paraíso en la tierra está marcada intensamente por el encuentro con los polinesios en las islas intocadas del Pacífico. El capitalismo y las culturas regionales se fundieron con las culturas sintéticas –por ejemplo, la cultura japonesa contiene fuertes elementos de la versión particular del pasado feudal de las islas. Pero un tema continuo, que traspasa virtualmente todas las discusiones entre las culturas del mundo capitalista y de las no capitalistas del Tercer Mundo, es el poder penetrante de la primera y la transformación de la segunda* (p. 150).

> *(...) Pero, en la interacción entre la cultura central y la cultura local, hay pocas dudas sobre cuál es la más dinámica y sobre todo cuál es la dirección que está tomando la síntesis cultural. La tendencia es hacia la producción de una mentalidad mundial, una cultura mundial, y la consecuente desaparición de la conciencia regional que fluye de las especificidades locales del pasado humano* (p. 169).

Ese hecho coloca una importante cuestión: el cambio social. Esas culturas tradicionales no son estáticas, están en constante cambio sea por factores endógenos o exógenos sin que por eso dejen de estar introducidas en un modo de producción denominado de *pequeña producción mercantil*. La asimilación de determinados patrones de consumo de la sociedad capitalista en los países capitalistas periféricos no significa necesariamente un cambio radical en los patrones culturales básicos, debido a que toda cultura tiene la capacidad de asimilar elementos culturales externos (Diegues, 1983,1992c).

Sin embargo Peet afirma que las culturas regionales y locales representan la suma total de experiencias pasadas en una vasta gama de condiciones ambientales. Esa incorporación selectiva de un pasado reinterpretado para un futuro liberado no ocurriera si la memoria del pasado fuera destruida, o si sus productos culturales fueran conocidos únicamente como piezas de museo.

> *Este es un peligro inherente a la expansión de una cultura mundial homogénea. El otro peligro es que cada uno, incluyendo los pueblos de la periferia, se quedan presos en una forma de vida y pensamiento inadecuados a la solución de los problemas dispuestos por un modo de vida intrínsecamente contradictorio. Esto es particularmente peligroso cuando las propuestas técnicas usadas para "resolver" los problemas se vuelven capaces de una destrucción generalizada. De ahí la necesidad urgente de una ciencia social y de una praxis revolucionaria basada en esta ciencia liberadora* (1986: 171).

Las culturas tradicionales derivadas de la pequeña producción mercantil no se encuentran aisladas en el Brasil de hoy sino articuladas al modo de producción capitalista (Diegues, 1983, 1992c). Por otro lado, esa mayor o menor dependencia del modo de producción capitalista, ha llevado a una mayor o menor desorganización de las formas por las cuales el pequeño productor trata al mundo natural y a sus recursos. Toledo (1980) analiza la interdependencia creciente entre los modos de producción antes descritos y muestra cómo esta creciente articulación de la dependencia entre ellas lleva a una transformación del mundo natural en *mercancía*. El mismo proceso es analizado por Diegues (1983) en lo que se refiere a la articulación entre la pesca artesanal (producción mercantil simple) y la pesca empresarial capitalista a lo largo del litoral brasileño.

Estos trabajos sin embargo, muestran una gran persistencia de la pequeña producción mercantil en los países del Tercer Mundo. En trabajos anteriores (Diegues, 1983, 1988, 1992), se constató que no siempre una mayor articulación con el modo de producción capitalista ha llevado a la destrucción de la pequeña producción mercantil. Al contrario, como sucede frecuentemente en el caso de la pesca artesanal, el modo de producción capitalista se apropia de la producción artesanal sin necesariamente desorganizar ese modo de producción y reproducción social.

Es evidente que una articulación (dependencia) mayor o menor con la sociedad global capitalista tiene efectos desorganizadores sobre las culturas tradicionales que se encuentran articuladas y dependen de la formación social capitalista. En consecuencia, su reproducción económica, ecológica y sociocultural pasa por esta última. En algunos casos esa convivencia es vivida en el día a día por los individuos integrados en la pequeña producción mercantil. Muchos salen de sus poblados para trabajar en la ciudad, en una empresa cultural capitalista o en un barco de pesca empresarial capitalista y retornan posteriormente como productores autónomos comprando, por ejemplo, su propio barco de pesca donde trabajan con sus familias. En otros casos hay mayor resistencia a la penetración de las relaciones sociales, como el caso de los trabajadores del caucho, las *vargeiros* de la Amazonía, donde la reconquista de su territorio y espacio de reproducción social les permite controlar, hasta cierto punto, el proceso de intercambios tecnológicos

Dasmann (1989) también señala que pueblos que sufrieron cambios sociales y tecnológicos se están organizando para reconquistar o mantener su identidad cultural y sus territorios ancestrales, formando coaliciones nacionales o internacionales, estas últimas amparadas por el Congreso Mundial de los Pueblos Indígenas, apoyados por las Naciones Unidas. Este autor cita como ejemplos positivos de esa resistencia los resultados obtenidos por los Kuna de Panamá, que consiguieron de su Gobierno el reconocimiento de su poder sobre su territorio negociando, por ejemplo, la construcción de carreteras que pasarían por sus tierras. Las mujeres campesinas de la India también consiguieron éxito con su movimiento *Chipko* (“abrace un árbol), por el cual se opusieron a la destrucción de las florestas, de las cuales dependía su sobrevivencia.

Los procesos de cambio social por los que pasan esas sociedades tradicionales fueron analizados por diversos autores. Cándido (1964) señala que uno de los factores de cambio es la creciente dificultad para la movilidad espacial de los caipiras, que antes utilizaban las tierras desocupadas más gradualmente que ahora, ante los nuevos propietarios legales; la mayor dependencia del mercado urbano, el crecimiento demográfico y el aumento del trabajo agrícola asalariado que reduce el margen de tiempo disponible para actividades de recolección, caza, pesca y explotación. Como consecuencia, Cándido afirma la familiaridad

> *del hombre con la Naturaleza que se va aferrando a medida que los recursos técnicos se interponen entre ambos y que la subsistencia no depende más de manera exclusiva del medio circundante. El medio artificial, elaborado por la cultura, por excelencia acumulativa, destruye las afinidades entre el hombre y el animal, entre el hombre y el vegetal* (p. 138).

Para Queiroz (1973), el primer síntoma del cambio surge en la esfera del consumo, pues el campesino pasa a consumir con más frecuencia los productos de las ciudades. Esas sociedades resistieron más en las áreas periféricas de las ciudades, pero son progresivamente atraídas por la sociedad global moderna, como estrato de situación social inferior. Cuando es comparada con el modo de vida anterior, su situación es considerada peor que como integrante de la sociedad moderna. En ese contexto, las áreas naturales protegidas como poblaciones tradicionales, podrán contribuir para la mantención de ejemplos dinámicos de relación armoniosa entre el hombre y la naturaleza para las sociedades urbano industriales. Habiendo asegurado su *territorio* contra la invasión de especuladores, podrán ir absorbiendo gradualmente ciertos cambios que en otras situaciones los desagregarían irremediablemente. O como analiza Chambers (1987):

> *Pero aún, más importante y menos reconocido, el modo de vida sustentable en esas áreas de flores pobres en recursos, es una salvaguardia política contra el pillaje y la degradación por los intereses económicos comerciales, una salvaguardia contra los ricos. Contrariamente al prejuicio popular, hay una creciente evidencia de que cuando las poblaciones rurales pobres tienen asegurados sus derechos sobre la tierra y una suficiente cantidad de bienes para cubrir los imprevistos, tienden a mantener una visión de largo plazo, aferrándose de manera tenaz a la tierra, protegiendo y salvando los árboles, asegurándolos para sus descendientes. En ese sentido, su pers-*

> *pectiva temporal es más larga que la de los intereses comerciales, que únicamente consideran los lucros del capital a corto plazo. El acceso a la tierra y a los recursos naturales asegurados, junto con adecuadas condiciones de vida, son prerequisitos para una apropiada conservación de los recursos naturales. Aún más, la seguridad de los modos de vida sustentables son una precondición para la existencia de una población estable a corto plazo, pues la limitación del tamaño de la familia se vuelve racional* (p. 6).

Sin embargo, existe una creciente conciencia de que la continuidad de la diversas culturas humanas es un elemento fundamental para la constitución de sociedades pluralistas y democráticas, y al final de cuentas, sustentables. Todavía más importante es el hecho de que existe una creciente conciencia de que la diversidad ecológica debe caminar paso a paso con la diversidad cultural, y que cada una depende de la otra (Diegues, 1998; McNeely, 1992). Es evidente que eso constituye un enorme desafío en un mundo cada vez mas globalizado y homogéneo. Esa homogenización, muchas veces forzada, no se hace sin resistencias, como lo demuestran el resurgimiento de idiomas y de culturas a los que se les consideraba como casi desaparecidos en algunos lugares de Europa y del resto del mundo. Algunas propuestas para mantener a las poblaciones tradicionales en las unidades de conservación, parten del presupuesto de que ellas deben mantener inmutables sus patrones culturales, sobre todo los que se refieren al uso de los recursos naturales. Nuevamente el mito de la "floresta intocada" se reproduce en la necesidad de la intocabilidad natural. En este tópico es relevante citar a Bailey (1992), en su trabajo para el Banco Mundial:

> *Con frecuencia se permite que las poblaciones nativas (indigenous) permanezcan en las áreas protegidas que continúan siendo "tradicionales", término utilizado por quienes hacen política sin consulta o sin conocimiento histórico extensivo de esas poblaciones. Esas restricciones llevan a reforzar el 'primitivismo' (Goodland, 1982: 21) por lo cual se espera que esos pueblos permanezcan "tradicionales" (muchas veces para aumentar su valor turístico) mientras el resto del mundo se transforma. La política de manejo para las reservas debe ser suficientemente general y flexible como para permitir variaciones en los estilos de administración en relación a los grupos locales a lo largo del tiempo* (p. 208).

Mientras tanto, se debe alejar la imagen del *buen salvaje* que conservacionistas románticos atribuyen con frecuencia a los pueblos

tradicionales. La expansión de economías de mercado basadas en una alta productividad y consumo, se dio con mayor o menor intensidad, en todas las regiones de la tierra, con efectos negativos y habitualmente devastadores sobre las poblaciones humanas que más bien dependían y habitaban ecosistemas frágiles (florestas tropicales, sabanas, mangles), causando al mismo tiempo empobrecimiento social y degradación ambiental. En muchos casos, los sistemas tradicionales de manejo altamente adaptados a ecosistemas específicos cayeron en desuso, sea por la introducción de la economía de mercado, por la desorganización ecocultural, o sea por la substitución por otros sistemas llamados "modernos" impuestos desde fuera de las comunidades.

La pauperización de esas poblaciones tradicionales, como fruto de esos procesos, y muchas veces la miseria extrema, asociada a la pérdida de derechos históricos sobre áreas en las que vivían, han llevado a muchas comunidades de habitantes a sobre explotar los recursos naturales.

Es dentro de este cuadro, que se puede pensar en la creación de áreas protegidas como espacios territoriales donde la necesidad de una *relación más armoniosa entre el hombre y la naturaleza* es afirmada positivamente, no de forma excluyente como hoy prevé la legislación de parques y reservas, sino para beneficiar a las poblaciones locales. Más que de represión, el mundo moderno necesita de *ejemplos* de relaciones más adecuadas entre el hombre y la naturaleza. Esas unidades de conservación pueden ofrecer condiciones para que los enfoques tradicionales de manejo del mundo natural sean valorizados, renovados e incluso reinterpretados, para volverlos más adaptados a nuevas situaciones emergentes. De acuerdo con McNeely:

> *Al final del siglo XX, la tarea más desafiante para construir nociones ecológica y económicamente viables, exigirá relaciones más sensibles y adecuadas entre las poblaciones locales y los ecosistemas. Hay gran necesidad de que se establezcan esos medios culturales de control de la sobre explotación de las florestas, sabanas, suelo y vida animal. Basada en la realidad ecológica, política y económica, la conservación moderna debe ser una parte de la construcción cultural, si pretende dar una contribución necesaria al bienestar de la humanidad* (1993: 251).

Capítulo VII

Historial de la noción de Parques Nacionales y el surgimiento de las preocupaciones por las poblaciones tradicionales

Las bases teóricas y legales para conservar grandes áreas naturales fueron definidas en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se designaron millares de hectáreas de la región nordeste de Wyoming como Parque Nacional de Yellorostone, en 1872. De acuerdo con Nash, esa designación fue "el primer ejemplo de preservación de grandes áreas naturales de interés público". En seguida, Canadá creó su primer Parque Nacional en 1885, Nueva Zelandia en 1984, Africa del Sur y Australia en 1898. América Latina fue uno de los primeros continentes en *copiar* el modelo de parque nacional sin población residente. México estableció su primera reserva forestal en 1894, Argentina en 1903, Chile en 1926 y Brasil en 1937 con objetivos similares a los de Yellowstone, esto es, proteger áreas naturales de gran belleza escénica para usufructo de visitantes (de fuera del área).

Ya en Europa, los parques nacionales, como el de los Alpes, inaugurado en 1914, fueron creados para mantener áreas naturales donde se pudieran realizar investigaciones de flora y fauna. Sin embargo, a nivel mundial no había una definición aceptada universalmente sobre los objetivos de los parques nacionales. Para definir el concepto fue convocada la *Convención para la Preservación de la Flora y Fauna*, en Londres, 1933, de la cual participaron también delegados de las administraciones coloniales africanas. Ahí se definieron tres características del parque nacional:

a. son áreas controladas por el público; *b.* para la preservación de la fauna y la flora como objetos de interés estético, geológico, ar-

queológico, donde es prohibida la caza; *c.* y que deben servir para visitas públicas.

En 1959, el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas organizó la primera lista de los Parque Nacionales y Reservas Equivalentes.

En 1960, la UICN, creada en 1948, estableció la *Comisión de Parques y Áreas Protegidas* para la promoción, monitoreo y orientación al manejo de tales áreas.

En 1962, se realizó en Seattle (EUA), la *Primera Conferencia Mundial sobre Parques Nacionales.* Las principales recomendaciones fueron: estímulo a la creación de parques nacionales marinos; a la educación ambiental; a las investigaciones planificadas; a la creación de unidades de protección para cada especie amenazada y la prohibición de centrales hidroeléctricas dentro de los parques.

En la décima Asamblea General de la UICN, en 1969, en Nueva Dehli (India), se recomendó que el concepto de parque nacional fuera aplicado solamente:

a. en áreas donde uno o más ecosistemas no estén alterados materialmente por la explotación y ocupación, de especial interés científico, educacional y recreativo, o que contengan paisajes naturales de gran belleza; *b.* donde la responsabilidad general corresponda al Estado; *c.* donde se permita la entrada de visitantes.

Para áreas que no tengan esas características fueron propuestas otras formas de unidades de conservación.

Otro marco importante para la definición de parques nacionales fue el Tercer Congreso Mundial de Parques Nacionales en 1962, en Bali (Indonesia). En ese congreso evolucionó el concepto de parque nacional, sobre todo en lo que se refiere a su integración con el desarrollo socio económico. Los parques nacionales deberían desempeñar un papel fundamental en el desarrollo nacional y en la conservación. Quedó establecido que la estrategia de parques nacionales y unidades de conservación tendría sentido únicamente con la reducción del consumismo en los países industrializados y con la elevación de la calidad de vida de la población humana de los países en vías de desarrollo, sin la cual ella se ve forzada a superexplotar los recursos naturales.

En este Tercer Congreso comenzó a aparecer de forma más clara la relación entre las poblaciones locales y las unidades de conservación. La degradación de muchos parques nacionales en el Tercer Mundo era tenida como resultante de la creciente pobreza de las poblaciones locales. El Congreso de Bali reafirmó los derechos de las sociedades tradicionales a la determinación social, económica, cultural y espiritual; recomendó que los responsables de la planificación y el manejo de las áreas protegidas investiguen y utilicen las habilidades tradicionales de las comunidades afectadas por las medidas conservacionistas, y que se tomaran decisiones conjuntas entre las sociedades tradicionales y las autoridades para el uso de los recursos naturales de las áreas protegidas, considerando la variedad de circunstancias locales. En ningún momento se reconoció explícitamente la existencia de poblaciones locales dentro de los parques nacionales de los países del Tercer Mundo, ni tampoco de los conflictos generados con su expulsión al instituirse como tales.

A grandes rasgos, esas posiciones coincidían con las propuestas en la *Estrategia Mundial para la Conservación* publicada por la UICN en 1980. Dicho documento pone énfasis en la protección de la diversidad biológica y genética. Se enfatiza también en el conocimiento profundo y detallado de los ecosistemas y de las especies con las cuales las poblaciones tradicionales se encuentran en íntimo contacto y saben cómo aprovechar de manera sustentable. La estrategia recomienda también que los ecosistemas de manejo tradicionales sean incentivados, sin mencionar sin embargo que se trata de poblaciones locales viviendo dentro o fuera de las unidades de conservación.

En 1985, el debate sobre poblaciones en parques ya ganaba audiencia mucho más vasta que la de las organizaciones ambientalistas tradicionales. En ese año, un número entero de la conceptuada revista cultural *Survival* (Vol. 9, Nº 1, febrero 1985) fue dedicado al tema, bajo el título "Parks and People". El editor de la revista, Jason W. Clay inició la serie de artículos criticando la expulsión de las poblaciones tradicionales, indígenas u otras, de las unidades de conservación, exponiendo a su vez, cuáles serían las funciones de las áreas protegidas:

> *Las 'áreas protegidas' podrían garantizar la sobrevivencia de los hábitats y también de las poblaciones nativas. Las reservas podrían preservar los modos de vida tradicionales o disminuir el ritmo de los cambios a niveles*

> *más aceptables y controlados por los habitantes locales. Las poblaciones nativas pueden beneficiarse de la protección de sus derechos sobre esas áreas o de la venta de productos o de la renta generada por el Turismo* (p. 2).

Aquí se encuentra explícita una de las razones importantes para mantener a esas poblaciones tradicionales en áreas protegidas: que ellas puedan absorber, de manera adecuada, los cambios socio culturales provenientes de la sociedad más amplia, así como los tecnológicos e industriales. Ese factor de ablandamiento, daría más tiempo y oportunidad para que esas poblaciones recreen de forma dinámica sus relaciones con la naturaleza, en virtud de los cambios venidos de afuera.

> *Los pueblos desarrollaron una serie de maneras de convivir con los ambientes frágiles. Nosotros conocemos muy poco sobre cómo pueden ser adaptados para hacerlos más productivos y ecológicamente sanos. Sabemos, sin embargo, que la clave para el entendimiento de las actividades sustentables en ambientes frágiles comienza con las poblaciones locales. Su conocimiento es valioso para el futuro del ambiente de la tierra y de los pueblos. Sin embargo, nosotros nunca conoceremos esos ambientes si los pueblos que los desarrollan continúan siendo destruidos o impedidos de mantener su modo de vida tradicional* (Clay, 1985: 5).

Deihl (1985), en el mismo número de *Cultural Survival*, concluyó que la expulsión de los Massai de los parques de Kenia y de Tanzania, llevó a una ruptura de la relación entre el hombre y las especies de animales, causando superpoblación de los últimos y amenaza a la propia sobrevivencia de los parques. A más de eso, los Massai quemaban regularmente la hierba de las sabanas donde pastaban su ganado y los animales salvajes. Con este fin, los pastos se transformaban en áreas de arbustos indeseables como alimento para los animales.

En la misma revista fueron presentadas las actas de la *Primera Conferencia sobre Parques Culturales*, realizada en septiembre de 1984, en el Parque Nacional de Mesa Grande. Las conclusiones y recomendaciones de las actas afirman que los valores de los modos de vida tradicionales deben ser reconocidos, y los asociados con parques y reservas deben ser igualmente protegidos. Se recomienda involucrar a los residentes tradicionales en las fases de planeamiento y administración de los parques y reservas, así como también asegurar a esas poblaciones el acceso a los recursos naturales de las áreas donde viven. Finalmente, se

afirma que la diversidad biológica y cultural, deben ser igualmente protegidas.

La conferencia de la UICN sobre *Conservación y Desarrollo: poniendo en práctica la Estrategia Mundial para la Conservación*, realizada en Otawa (Canadá) (IUCN, 1986) coloca de forma más clara la relación entre poblaciones tradicionales y las unidades de conservación. El *workshop* Nº 3, que trató de los pueblos tradicionales y el desarrollo sustentado, decidió llamar la atención de gobiernos, ONGs y otras instituciones, recomendando:

a) reconocer la particular relación que esos pueblos mantienen con la naturaleza;

b) asegurar a los pueblos tradicionales (indígenas, tribales y tradicionales) la participación en el control de uso de los recursos compartidos;

c) asegurar que los gobiernos nacionales dediquen la atención necesaria a las necesidades y aspiraciones de los pueblos tradicionales cuyos territorios fuesen afectados por la creación de parques nacionales y reservas;

d) asegurar la consulta y el acuerdo de esos pueblos en el establecimiento y manutención de parques.

En esa conferencia se recomendó de manera incisiva que los pueblos tradicionales no deben tener su modo de vida alterado si decidieran permanecer en el área del parque, o que no sean reasentados en otro lugar sin su consentimiento (UICN, 1989). Según parece, esa fue la primera vez en que fue tratada de forma explícita la situación de los pueblos tradicionales que viven en parques.

Ya la *27a. Sesión de Trabajos de la Comisión de Parque Nacionales y Areas Protegidas de UICN*, en Bariloche (UICN, 1989 b), enfatiza el papel de las áreas protegidas para el desarrollo sustentado, pero reconoce que la preservación de esas áreas depende de la solución del conflicto de las poblaciones humanas.

> *En última instancia es el pueblo de un país el que decidirá el alcance de las actividades conservacionistas. Las medidas conservacionistas que no son socialmente aceptables para la mayoría de la población, a la larga fracasan.Posiblemente sea este aspecto de la planificación de la conservación, o sea la dimensión humana, el que requiera la más fuerte arremetida en los próximos años, especialmente en la Región Neotropical donde una*

> *densa población rural todavía depende de muchos de los recursos naturales a menudo extraídos de las áreas protegidas* (p. 115).

Entretanto, el *Plan de Acción Nahuel Huapi* (IUCN, 1986b) solamente mencionó los conflictos entre las áreas protegidas y las zonas adyacentes a ellas. Las acciones recomendadas para reducir o resolver estos conflictos van desde la necesidad de aumentar el número de investigaciones de ecología humana, promover el desarrollo integrado de las poblaciones circunvecinas al parque mediante la implantación de "zonas tapón" hasta el reclutamiento de personal local para trabajar en la administración de los parques.

Sin embargo, la propuesta de zona tapón fue criticada por Ghimire (1991), al estudiar Tailandia y Madagascar, pues los proyectos desarrollados allí no objetivaban realmente la mejoría de las condiciones de vida de esas poblaciones sino únicamente para influenciarlas en la aceptación de las unidades de conservación creadas sin su anuencia.

En *Nuestro Futuro Común*, documento oficial de la Comisión de la ONU sobre Desarrollo y Medio Ambiente (1986), el capítulo 6 trata sobre la preservación de la diversidad biológica y enfatiza en que la conservación bien planificada de los ecosistemas, contribuye de muchas maneras para la consecución de las principales metas del desarrollo sustentable.

La protección de fajas vitales de tierras salvajes ayuda también, por ejemplo, a proteger tierras cultivables. Además, propone un nuevo abordaje (el de prever y evitar) distinta de la visión corriente de crear parques nacionales, aislados de la sociedad (p. 173).

El término pueblos tradicionales es usado por *Nuestro Futuro Común*, al referise a:

> *las minorías culturalmente distintas de la mayoría de las poblaciones que están casi completamente fuera de la economía de mercado. Una interpretación más amplia es necesaria para incorporar sociedades minoritarias que tienen las características de los grupos tradicionales, incluyendo un cuerpo de conocimientos ancestrales del ambiente y sus recursos y que aún no están íntimamente unidos a la economía de mercado* (p. 25).

Sin embargo UICN en su documento *From Strategy to Action*, de 1988, al recomendar las medidas para colocar en acción el documento *Nuestro Futuro Común*, relaciona la necesidad de proteger al

mismo tiempo la diversidad biológica y la cultural. Ese documento afirma:

> *La UICN viene preocupándose desde hace mucho tiempo por la pérdida de la diversidad de las culturas humanas, consciente de que parte de la riqueza de la vida humana en el globo se debe a las interrelaciones entre los pueblos y sus hábitos locales. La pérdida de culturas o del conocimiento tradicional de las culturas que sufren un rápido cambio social, es un problema por lo menos tan grave como la pérdida de las especies* (p. 25).

En el documento referido, la UICN recomienda que se brinde adecuado valor a los derechos, al conocimiento y a la experiencia de los pueblos tradicionales; que se divulguen trabajos sobre los antiguos sistemas antiguos de manejo de los recursos naturales, y que se elaboren proyectos de conservación donde se beneficien directamente del conocimiento acumulado por las poblaciones tradicionales (p. 26).

McNeely (1988) discute la cuestión de los incentivos o no para el mantenimiento de la diversidad biológica y trata la cuestión de las poblaciones tradicionales y locales. Para él, dependiendo de los recursos naturales, las poblaciones rurales, en muchos casos, desarrollarán sus propios medios para conseguir una producción sustentada. Los recursos biológicos muchas veces están bajo amenaza, porque la responsabilidad por su manejo fue retirada de las personas que viven de ellos, y transferidas a agencias gubernamentales localizadas en las capitales de los Estados. Pero los costos de conservación recaen típicamente sobre las poblaciones rurales que de otra manera podrían beneficiarse directamente de la explotación de esos recursos. Peor aún, las poblaciones rurales que viven cerca de las áreas de gran diversidad biológica, frecuentemente están entre las más pobres. Bajo tales condiciones, el habitante con frecuencia se ve forzado a explotar los recursos del parque nacional. A partir de esta constatación, el autor propone incentivos que lleven a los habitantes a conservar los recursos naturales del área (McNeely, 1988).

El *Manual para el Manejo de Areas Protegidas en los Trópicos* (UICN, 1986c), presenta de forma explícita la preocupación por las poblaciones nativas dentro de los parques, como también las recomendaciones de cómo incorporarlas a las unidades de conservación.

En el capítulo 5, titulado "Integrando las Unidades de Protección en Programas de Desarrollo Regional", se analiza la importancia

de las áreas de protección para el bienestar de la población de una región y se propone la implantación de *buffer zones* (zonas tapón) como forma de proteger las áreas de preservación total y de permitir algunas actividades económicas compatibles con la conservación.

Los autores comienzan afirmando que algunas categorías de unidades de conservación como los Paisajes Protegidos (cap. 5), las Reservas Antropológicas (cap. 7) y las Reservas de la Biosfera (cap. 9), pueden ser habitadas por poblaciones nativas. En otras categorías, "la presencia de poblaciones nativas algunas veces puede ser aceptable, cuando éstas viven en armonía con la naturaleza y pueden ser consideradas, de cierta forma, como parte de ella" (p. 99). En otros casos, afirma el manual, cuando hay población tradicional viviendo en las unidades, se puede permitir la recolección de recursos naturales de la reserva en cada estación y su uso para actividades religiosas y espirituales de esas poblaciones.

El manual afirma que:

> *Toda cuestión de la protección de culturas tradicionales (indígenas) es altamente sensible. Cuando los administradores prohibieron la práctica de derechos tradicionales en los parques nacionales y otras áreas protegidas, fueron duramente criticados. Por otro lado, los que buscan preservar las "culturas primitivas" también son criticados por intentar impedir el acceso de esas poblaciones a la tecnología y a las modernas formas de vida* (p. 99).

Y aún:

> *Hay muchas áreas en las que las poblaciones nativas, siguiendo sus culturas tradicionales, protegen grandes áreas de ecosistemas esencialmente naturales y recolectan los recursos naturales de forma sustentable. Esos pueblos y los administradores de áreas protegidas necesitan llegar rápidamente a un entendimiento. Los administradores pueden aprender mucho sobre conservación y uso de recursos naturales, en cuanto la conservación de áreas naturales puede ofrecer gran oportunidad para la sobrevivencia de las culturas tradicionales*(p. 100).

El *Manual* llama la atención sobre la necesidad de que se realicen estudios socio económicos de las comunidades afectadas por la creación de los parques. Ese *survey*, según dicha publicación, debería delinear la diversidad étnica de las comunidades y de su estructura so-

cial, incluyendo la localización, relaciones de parentesco, ceremoniales, relaciones de trabajo y actividades económicas. Ese enfoque permite a las autoridades una mejor percepción de las comunidades locales y evita la desorganización socio cultural.

Ejemplos citados en ese documento dan cuenta de experiencias más modernas de compatibilización de las unidades de conservación y poblaciones tradicionales. Uno de los mejores ejemplos es el de los Kunas de Panamá, que transformaron parte de su territorio en unidad de conservación. Allí fueron implantadas una estación de investigación y alguna infraestructura para recibir turistas:

> *Al establecer un área protegida, los Kuna mantuvieron el control de sus territorios tradicionales y de su cultura, reafirmaron la importancia de la conservación y obtuvieron beneficios económicos del área protegida* (p. 101).

Finalmente, el manual alerta sobre la necesidad de verificar la cuestión del eventual aumento demográfico de las poblaciones tradicionales que viven dentro de las unidades de conservación. En ese sentido se debe prohibir la construcción de casas por personas no residentes. En relación a la agricultura tradicional, ésta debe ser admitida, pero en áreas bien definidas, además de establecer una zona tapón entre éstas y las áreas de preservación permanente. Las carreteras deben restringirse al uso de esas poblaciones.

La más reciente publicación de la UICN/PNUMA y WWF (World Wildlife Fund) titulada *Cuidar la Tierra* (1991) también relieva la cuestión de las poblaciones tradicionales y sus derechos históricos sobre los territorios que ocupan. Se afirma que:

> *(...) hay cerca de 200 millones de personas pertenecientes a grupos autóctonos, o sea el 4% de la población mundial, que viven en ambientes distribuidos entre los hielos polares hasta desiertos tropicales, pasando por las florestas húmedas. Las tierras donde viven esas poblaciones son habitualmente poco aptas para una agricultura con alto consumo de energía externa o para la producción de materia prima para la industria, pero representan comunidades culturales muy definidas con derechos históricos sobre su aprovechamiento y ocupación. La cultura, la economía de esas comunidades se encuentran indisolublemente vinculadas a su territorio y a los recursos naturales. El componente de subsistencia de tales economías sigue siendo al menos tan importante como el de la comercialización. La*

> *caza, la pesca, la captura de animales con trampas, la recolección y el pastoreo, son aún fuentes de alimentación, materias primas y fuentes de renta. Además, gracias a esas actividades, las comunidades autóctonas pueden reconocerse como grupos específicos y confirmar la continuidad de su pasado y su unidad con el mundo natural* (p. 70).

Con frecuencia se considera que esas poblaciones deben escoger únicamente entre dos opciones: continuar su antigua forma de vida basada en la subsistencia, o abandonarla, asimilándose a la sociedad dominante. Según el documento *Cuidar la Tierra*, estas alternativas no son suficientes pues existe una tercera: modificar su economía de subsistencia combinando antiguas y nuevas formas de mantener y promover su identidad, sin oponerse a la evolución de sus sociedades y de sus sistemas económicos.

A ese respecto habrá que:

> *– reconocer los derechos originales de los pueblos a sus tierras y recursos, lo cual comporta el derecho de explotar los animales y plantas de los que dependen su sobrevivencia, a obtener el agua necesaria para su ganado, a manejar los recursos naturales y participar de manera eficaz en las decisiones que afectan sus tierras y recursos;*
>
> *– asegurar que las fases, el ritmo y el tipo de desarrollo escogido reduzcan al mínimo sus efectos ambientales, sociales y culturales que afectan negativamente a las poblaciones autóctonas, y que ellas obtengan la parte que les corresponde de la renta generada;*
>
> *– asegurar que quienes toman las decisiones, los planificadores del desarrollo, los cientistas conservacionistas y los administradores locales consigan establecer un enfoque común respecto al manejo de los recursos naturales y del desarrollo económico* (p. 721).

Un nítido cambio de rumbo ocurrió en el *IV Congreso Mundial de Parques*, en Caracas, en febrero de 1992, que tuvo un título bastante significativo: "Pueblos y Parques". Esta preocupación fue reforzada por un dato publicado por la UICN (Amend, 1992), donde se constató que el 86% de los parques de América del Sur tienen poblaciones permanentes. Este tema de hecho fue central en el Congreso. El *workshop* más concurrido fue "Poblaciones y Áreas Protegidas". Un fenómeno interesante es que en esa reunión hubo una representatividad de países, sobre todo del Tercer Mundo, mucho mayor que en otros *workshops,* lo cual de-

mostró la preocupación por el tema; recomendó mayor respeto por las poblaciones tradicionales, muy frecuentemente poseedoras de un conocimiento secular sobre los ecosistemas donde viven; el rechazo de la estrategia de reasentamiento en otras áreas y en la medida de lo posible, su inserción en el área del parque a ser creada.

El Congreso demostró que de hecho, el mayor problema de los parques es convencer a las poblaciones, sobre todo locales, de los beneficios de las áreas protegidas. En el caso de una desorganización cultural que pueda amenazar la integridad de la unidad, se puede pensar en otras soluciones, como incorporar el área y su población en proyectos de desarrollo rural, transformando el área de sus habitantes en "zonas de uso múltiple". En la mayoría de esos casos, el *Manual para el Manejo de Áreas Protegidas en los Trópicos* propone la constitución de "zonas tapón", donde sean permitidas actividades como la recolección de recursos naturales (plantas, pesca, fibras, material para artesanía, pastaje temporario, etc.).

Es importante señalar que ese manual relata varias experiencias donde se permite a las poblaciones tradicionales que viven en el entorno de las unidades de conservación la extracción de recursos naturales renovables en cada estación. En el tópico: "Recolección directa de áreas protegidas y zonas tapón" (p. 106), el documento afirma que se puede recomendar la recolección controlada de ciertos recursos naturales de las áreas protegidas, como forma de compensación por la pérdida de acceso a esos recursos a las poblaciones locales. Se listan actividades como: recolección de hierbas medicinales, frutos y semillas, barro para cerámica, fibras, madera para leña. Se reafirma que tales actividades deben ser ejecutadas de forma controlada, planificada y con bases ecológicas. Se citan ejemplos como el permiso para la recolección de materiales de cobertura para casas tradicionales (por ejemplo, *sapé* –planta gramínea–) y pasto estacional del Parque Nacional de Chitwan en Nepal, el Parque Nacional de Matabo, en Zimbabue. Además se enfatiza la necesidad de conocer mejor los sistemas tradicionales de planificación operados por las poblaciones tradicionales, en el uso tanto de los recursos forestales como de los pesqueros. Esos sistemas pueden constituirse en una base sólida para el uso sustentable de los recursos naturales renovables, previsto en la reunión de la UICN de Bariloche.

La *Declaración de Caracas*, en su primer párrafo, rinde tributo al naturalismo ecocéntrico al afirmar:

> *La naturaleza tiene valores intrínsecos y requiere respeto, independientemente de su utilidad para la humanidad* (UICN, 1993: 14).

Pero al mismo tiempo reconoce que las áreas protegidas pueden ser "residencia de pueblos con culturas tradicionales y un conocimiento insustituible de la naturaleza" (UICN, 1993).

Además, la declaración recomienda a los gobiernos que:

> *apoyen las políticas de áreas nacionales protegidas que sean sensibles a las costumbres y tradiciones, salvaguarden los intereses de las poblaciones nativas, tomen en consideración los papeles e intereses de hombres y mujeres, y respeten los derechos de los niños de estas y de futuras generaciones* (UICN, 1993:16).

Shridath Ramphal, presidente de la UICN, en su discurso inaugural afirma:

> *El Congreso reconoció que poblaciones humanas, especialmente las que viven dentro y alrededor de las áreas protegidas, frecuentemente tienen importantes y duraderas relaciones con esas áreas. Comunidades locales y nativas pueden depender de los recursos locales para su modo de vida y sobrevivencia cultural. Con mayor frecuencia los recursos que justifican el establecimiento de áreas protegidas incluyen paisajes culturales y sistemas naturales creados por actividades humanas existentes hace mucho tiempo. Esas relaciones abarcan la identidad cultural, espiritualidad, y prácticas de subsistencia que muchas veces contribuyen para la manutención de la diversidad biológica. Las áreas protegidas pueden ser vistas por lo tanto, como contribución para conservar la diversidad cultural y la biológica.*
>
> *Las relaciones entre los pueblos y la tierra, han sido frecuentemente ignoradas e incluso destruidas por iniciativas de conservación de recursos y manejo bien intencionadas pero inadecuadas. El Congreso advierte que la participación comunitaria, la equidad, junto con el respeto mutuo entre culturas, deben ser conseguidos de manera urgente. Los sistemas tradicionales de posesión de la tierra, las prácticas y conocimientos tradicionales, el papel de los hombres y de las mujeres en las comunidades deben ser respetadas e incluidos en la elaboración de proyectos y realización de los planes de control* (1993: 7-8).

El propio Banco Mundial ha demostrado señales de cambio en su política relativa a las poblaciones tradicionales. En un trabajo reciente (Cleaver, 1992) afirma que:

en la creación de áreas protegidas, los pueblos de la floresta no deben ser removidos o reasentados, ni deberían sufrir restricciones severas en relación al uso tradicional de los recursos naturales (In: Bailey et alii, 1992: 208).

ABYA YALA

Capítulo VIII

Parques Nacionales y conservación en el Brasil

En Brasil es necesario empezar a hacer la historia sistemática de las ideas que rigieron y rigen las relaciones entre la(s) sociedad(es) y la naturaleza. Esta "historia ecológica o ambiental", como campo disciplinario se inició, según Worster (1988) en los Setenta en los Estados Unidos, con los trabajos de Richard White y R. Nash; en Francia ya existía desde la década de los treinta con los trabajos de Lucien Febvre y March Bloch, publicados en la revista *Annales* y posteriormente con la obra de F. Praudel sobre el Mediterráneo. En Brasil, con la excepción de algunos trabajos pioneros y valiosos (Pádua, 1987; Carvalho, 1967) no existe casi nada escrito sistemáticamente sobre los valores, las ideas y las percepciones subyacentes a la conservación de la naturaleza. De una manera general son valiosos los trabajos de Caio Prado (1979) sobre la relación entre los ciclos económicos, sobre todo, los de la monocultura de exportación y la devastación de las selvas; así mismo el análisis de Sergio Buarque de Holanda (1969) sobre la relación entre la búsqueda del paraíso terrenal y la admiración por la naturaleza exuberante existente en el Brasil en la época del descubrimiento.

Desde el descubrimiento, Brasil ocupó un sitio preponderante la imaginación europea; la descripción del país toma la imagen de un reencuentro con el paraíso perdido. Unos cronistas informan sobre la existencia de un país excelente por su clima, la presencia de innumerables animales y una selva exuberante (Pádua, 1987); como el propio mapa de Caminha que describe una tierra donde las aguas son abundantes. El país tomó su nombre de un árbol importante, el palo de brasil, símbolo, sin embargo, de la explotación desenfrenada que llevó a su extinción, a pesar de la *Carta Real* del 13 de marzo de 1797 que afirmaba "la necesidad de tomar precauciones para la conservación de las

plantas en el Estado de Brasil, y evitar que las mismas se arruinen y destruyan" (en Carvalho, 1967). La destrucción de la naturaleza en el Brasil desde el comienzo, parece estar ligada con el interés del colonizador de no establecerse aquí, sino de llevarlo todo al Reino, como lo afirmaba Fray Vicente:

> *por más arraigados (los colonizadores) que en la tierra estén y por más ricos que sean, todo pretenden llevarlo a Portugal, y eso lo hacen no solamente los que vinieron de allá, sino también los que nacieron aquí, ya que unos y otros usan la tierra no como señores, sino como usufructuarios, solo para disfrutarla y dejarla destruida.* (Frei Vicente Salvador, en: Pádua, 1987: 47).

La economía colonial, constituida por ciclos de exportación de productos agrícolas (sobre todo el azúcar, y luego el café) representó una gran devastación para las selvas, especialmente la costeras. Caio Prado resumió el impacto de tales ciclos sobre el medio natural brasileño afirmando lo siguiente:

> *Se repetía más de una vez el ciclo normal de las actividades productivas en el Brasil. A una fase de intensa y rápida prosperidad seguía otra de estancamiento y decadencia. Ya se había visto eso, sin contar el antiguo caso del palo de brasil, en la labranza de la caña de azúcar y del algodón del norte y en las minas de oro y diamante en el centro-sur. La causa es siempre la misma: el acelerado agotamiento de las reservas naturales por un sistema de explotación descuidado y extensivo* (Caio Prado Jr., 1979: 25-7).

Las únicas medidas de contención de la devastación forestal viene de las Cartas Reales de la Corona portuguesa, en el siglo XVIII, preocupada por la falta de madera para la construcción de barcos.

José Bonifacio, a comienzos del siglo XIX, estaba muy preocupado por la destrucción de las selvas; su visión de la naturaleza era distinta de la de los novelistas: representaba un gran libro, cuyo secreto y cuyas riquezas podrían ser arrebatadas por el conocimiento científico. Él luchaba contra la tala de las selvas, ya que había estudiado sus efectos sobre la fertilidad de los suelos en Portugal.

> *Todos los que conocen por estudio la gran influencia de los bosques en la economía general de la naturaleza, saben que los países que perdieron sus*

> *bosques están casi totalmente estériles y sin gente* (José Bonifacio, 1962: 31).

Además, el autor se rebelaba contra la esclavitud. Propugnaba una sociedad de agricultores libres lo cual era una forma también de conservar mejor los bosques,

> *ya que es evidente que si la agricultura se hiciera con los brazos libres de los pequeños propietarios o jornaleros por necesidad e interés serían aprovechadas esas tierras (…) y de esta manera se conservarían, como herencia sagrada para nuestra posteridad, las antiguas selvas vírgenes que por su vastedad y frondosidad caracterizaron a tan bello país* (ob. cit., vol. II, pp. 137).

Es interesante observar que José Bonifacio, ya en 1821, sugería la creación de un sector administrativo especialmente responsable de la conservación de las selvas, toda vez que varias áreas de la Selva Atlántica, especialmente en el Noreste, habían sido destruidas por la construcción de barcos.

Andre Rebouças, que luchó por los primeros parques nacionales, se colocó abiertamente en contra de las talas y en favor del uso de técnicas modernas en el trato a la tierra. Al mismo tiempo luchaba contra las causas de la tala: el monopolio de las tierras, la esclavitud y el "landlordismo" (Pádua, 1987).

Estos autores estaban influenciados por el positivismo que daba énfasis a la necesidad del desarrollo de la ciencia para resolver los problemas del atraso económico y social de Brasil. Aliada de la ciencia y la tecnología, había la misión de construir aquí una "civilización". Euclides da Cunha, uno de sus representantes, continuaba la protesta contra la destrucción de la naturaleza; destruirla era destruir el mismo proceso de la evolución.

Según Carvalho (1967) Coelho Neto y Augusto Lima, tuvieron papel importante para el movimiento de protección de la naturaleza quienes contribuyeron a la creación del Servicio Forestal en 1921; Leôncio Correia y Pedro Bruno, para la defensa de la Isla de Pagueta; Euclides da Cunha, Atonso Arinos, Roquete Pinto, Alberto Torres, Gustavo Barroso y Alberto José Sampaio por los libros y escritos en defensa de la naturaleza en el Brasil.

En 1934 se realizó la primera Conferencia para la Protección de la Naturaleza promovida por la "Sociedad de los Amigos de los Árboles", por iniciativa de Alberto José de Sampaio y Leoncio Correia. Ese mismo año, surgieron el primer Código de Caza y Pesca, el Código de Minas, el Código de Aguas, el Código Forestal (Carvalho, 1967).

La primera idea y propuesta de creación de parques nacionales partió del abolicionista Andre Rebouças, en 1876, que tenía como modelo los parques norteamericanos (Pádua & Hijo, 1979). En la defensa de la creación del Parque Nacional de Itatiaia, ya en 1911, Hubmayer declaró en la Sociedad Brasileña de Geografía, en Río de Janeiro, que aquel parque nacional,

> *sin igual en el mundo, estaría a las puertas de la bella capital, ofreciendo por tanto a los científicos y estudiosos inagotable potencial para las más diversas investigaciones, además de ofrecer un retiro ideal para la reconstitución física y sicológica después del trabajo agotador en las ciudades. Además, presentaría una fuente de satisfacción a los excursionistas y visitantes curiosos de los atractivos de la naturaleza local* (en Pádua & Filho, 1979: 122).

Es importante resaltar el papel pionero del Estado de São Paulo que ya en 1896 creó su Servicio Forestal.

La Constitución Federal de 1937, respaldando la de 1934 que definió las responsabilidades de la Unión en la protección de las bellezas naturales y los monumentos de valor histórico, afirma en su artículo 134 que los monumentos históricos, artísticos y naturales gozan de protección y cuidados especiales por parte de la Nación, los estados y los municipios.

El primer parque nacional fue creado, en Itatiaia, en 1937, con el propósito de incentivar la investigación científica y ofrecer pasatiempo a las poblaciones urbanas. La propuesta fue hecha inicialmente por el botánico Alberto Lotgren, en 1913, con fines de investigación y esparcimiento para la población de los centros urbanos. Su creación fue establecida por el artículo noveno del Código Forestal, aprobado en 1934, que definió a los parques nacionales como monumentos públicos naturales que perpetúan, en su composición floral primitiva, rasgos del país que, por circunstancias peculiares, lo merezcan (Quintão, 1983).

También en el Brasil los parques nacionales y categorías similares son áreas extensas y delimitadas, dotadas de atributos naturales excep-

cionales, debiendo tener una atracción significativa para el público, ofreciendo oportunidad de recreación y educación ambiental. La atracción y el uso son siempre para las poblaciones externas al área y no se pensaba en las poblaciones indígenas, de pescadores, marginales y de recolectores que vivían en esa área. En los Estados Unidos, por ejemplo, se prevé y se estimula la construcción de hoteles para recibir a los turistas y los visitantes. Tanto aquí como allá, el objetivo es conservar un área "natural" contra los avances de la sociedad urbano-industrial, sin hacer caso del hecho de que gran parte de tales "áreas naturales" son habitadas por poblaciones que nada tienen de "modernas" y "tecnológicas". Al contrario, en su mayoría son poblaciones que viven de actividades de subsistencia, con escasas vinculaciones con el mercado y con pequeñas capacidades de alteración significativa de los ecosistemas.

La expansión del número de parques nacionales fue bastante lenta, y recién en 1948 fue creado el Parque Nacional de Paulo Afonso. En septiembre de 1944, por el Decreto n. 16.677, se atribuyó a la Sección de Parques Nacionales del Servicio Forestal, creado en 1921, el encargo de orientar, fiscalizar, coordinar y elaborar programas de trabajo para los parques nacionales; así mismo, se establecieron los objetivos de los Parques Nacionales: conservar para fines científicos, educativos, estéticos o recreativos las áreas bajo su jurisdicción; promover estudios de la flora, la fauna y la geología de las respectivas regiones; organizar museos y herbarios regionales.

El Gobierno brasileño, a su vez, aprobó las recomendaciones de la Convención Panamericana, que definió parques nacionales como áreas establecidas para la protección y conservación de las bellezas naturales, la flora y la fauna, de importancia nacional, de las cuales el público puede hacer uso ya que están puestas bajo la supervisión oficial.

Hasta ese momento los parques nacionales habían sido creados, principalmente en la región sudeste-sur, la más poblada y urbanizada del país. Solamente a partir de la década de los Setenta, con la expansión de la frontera agrícola y la destrucción de las selvas, fueron creados parques en otras regiones. Entre 1959 y 1961 se crearon doce parques nacionales, tres de los cuales en el Estado de Goias y uno en el Distrito Federal (Quintão, 1983).

La expansión de la frontera agrícola hacia la Amazonía conllevó la creación de algunas unidades de conservación importantes en esa región. Estas propuestas partieron sobre todo de preocupaciones científi-

ficas y ambientalistas, a causa de la rápida tala de la Amazonía (Quintão, 1983).

En la Amazonía, el Programa de Integración Nacional (PIN) propone en 1970 quince polos de desarrollo en la región y la creación de unidades de conservación. En 1974 fue creado el Parque Nacional de la Amazonía, en Itaituba, con 1.000.000 de hectáreas, y en 1979 fueron creados tres nuevos parques en la región (Pico de la Neblina, Pacas Novas y Sierra de la Capivara). En 1975, el II Plan Nacional de Desarrollo también preveía la creación de nuevas unidades de conservación en la región amazónica.

En 1965, el nuevo Código Forestal definió como parques nacionales las áreas creadas con la finalidad de resguardar atributos excepcionales de la naturaleza, conciliando la protección integral de la flora, la fauna y las bellezas naturales con la utilización para objetivos educacionales, recreativos y científicos. En ese año ya se habían creado quince parques nacionales y cuatro reservas biológicas (Quintão, 1983).

El Decreto n. 289, del 28 de febrero de 1967, creó el Instituto Brasileño de Desarrollo Forestal - IBDF, ligado al Ministerio de Agricultura, y a éste le corresponde la administración de las unidades de conservación. En 1979, siguiendo las recomendaciones de la reunión de Nueva Delhi, quedó instituido el Reglamento de los Parques Nacionales de Brasil.

Pádua & Coimbra Filho publican en 1979 el libro *Los parques nacionales en Brasil*, siendo la primera autora citada directora del Departamento de Parques del IBDF. En él se describen los parques nacionales brasileños desde el punto de vista de la riqueza natural, y cada vez que se refieren a la población de los moradores, la tratan como posesiva y "degradante", independientemente de sus características, cuyo período de estadía anterior a la creación del área protegida. Es significativo que, al relatar los problemas del Parque Nacional de Araguaia, los autores concluyen afirmando claramente que es esencial retirar a los moradores que quedan para preparar las condiciones para el turismo:

> *Después de el plan de manejo y la solución de problemas aún pendientes, en especial en lo que concierne a la demarcación definitiva entre el Parque Nacional y la Reserva Indígena, incluso con la debida regulación de fundos, se pretende retirar a todos los 'Posesivos' del Parque Nacional y adecuarlo convenientemente para la recreación* (1979: 59).

Respecto de la situación del Parque Nacional del Monte Pascoal, la directora del IBDF es aun más taxativa:

> *Con todo, este Parque Nacional enfrenta todavía un problema de más difícil solución que desde hace años viene perjudicando su administración. Se trata de la pequeña población rústica (sic) que habita en la parte litoral de su interior* (1979: 33).

Los autores van aun más allá afirmando que "no existe compatibilidad entre la presencia de comunidades indígenas y la protección de la biota." (p. 133).

En 1979, el IBDF elaboró el Plan de Sistemas de Unidades de Conservación en el Brasil, cuyo objetivo principal era el estudio detallado de las regiones propuestas como prioritarias para la implantación de nuevas unidades. Además, el Plan se proponía reconsiderar las categorías de manejo hasta entonces existentes, ya que las únicas dos existentes, (parques nacionales y reservas biológicas) se consideraban insuficientes para cubrir la gama de objetivos propuestos (IBAMA. Funatura, 1989). En este plan se recomendó la creación de otros tipos de unidades de conservación, pero la legislación correspondiente no la asumió.

A partir de ese año se da un gran impulso a la creación de nuevas unidades y entre esa fecha y 1983 se crean ocho parques nacionales, cuatro de los cuales en la región amazónica. En el mismo período fueron creadas seis reservas biológicas, cinco de las cuales están en la región amazónica.

Considerando el período en que fueron creadas más unidades de conservación en el Brasil (1970-1986), en pleno régimen militar y autoritario, la creación de tales unidades se hacía de arriba para abajo, sin consultar las regiones involucradas, ni las poblaciones afectadas en su forma de vida por las restricciones que les eran impuestas respecto del uso de los recursos naturales.

En segundo lugar, esa época coincidió con el gran endeudamiento externo brasileño, causado por la solicitud de financiación a entidades bi o multinacionales. Estas organizaciones, como el Banco Mundial y el BID, comenzaron a imponer y hacer respetar cláusulas de conservación ambiental para grandes proyectos (creación de unidades de conservación, áreas indígenas) sobre todo en la Amazonía. Había poca movilización social para la creación de unidades de conservación, de-

pendiendo principalmente de la acción de científicos y unos pocos conservacionistas con acceso relativamente fácil al gobierno militar.

Una de las grandes paradojas de ese proceso es que, desde 1967, le corresponde al IBDF –y desde 1973 también a la SEMA (Secretaría del medio Ambiente Federal)– la implantación y administración de las unidades de conservación. Este organismo federal se empeñó en la tala de grandes áreas de selvas naturales para la realización de proyectos de reforestación con fines industriales. En 1989, con la creación del IBAMA (Instituto Brasileño del Medio Ambiente) el establecimiento y la administración de las unidades de conservación pasó a ese nuevo organismo. En tal año, ese instituto recomendó a la Funatura, organización no gubernamental, una nueva evaluación del Plan de Sistema de Unidades de Conservación establecido en 1979. Esta propuesta, contenida en el *Sistema Nacional de Unidades de Conservación: Aspectos conceptuales y Legales*, Brasilia, 1989, parte de los mismos principios que regían el establecimiento de unidades de conservación en los países industrializados, sin hacer caso de la especificidad de los países del Tercer Mundo, como Brasil.

La posición del documento IBAMA/Funatura es, en primer lugar, derrotista al afirmar lo siguiente:

> *La ocupación de la tierra por parte del hombre, incrementada a gran escala durante el presente siglo como resultado inevitable de la expansión demográfica descontrolada y el rápido desarrollo tecnológico, permite prever que, en un futuro no distante, las últimas regiones realmente primitivas del planeta serán solamente aquellas sometidas a regímenes especiales de protección* (p. 1).

Esta visión prevé una tierra destruida, que contienen unas "islas de conservación", y concluye que:

> *la forma más eficiente de reducir el ritmo de este empobrecimiento irreversible, y en muchas situaciones la única posible, es el establecimiento de una red de áreas naturales protegidas, seleccionadas en base a una planificación amplia, que obedezca a criterios científicos, en las cuales se resguarde el mayor número posible de especies animales y vegetales así como los ecosistemas hoy existentes*(p. 2).

En tal propuesta nada se dice respecto del uso intenso de los recursos naturales en las áreas fuera de las unidades de conservación, ni

se valora el comportamiento de las unidades llamadas *tradicionales* que, por su forma de producir y tecnología patrimonial, contribuyeron al mantenimiento de la diversidad biológica y de los ecosistemas. Se pierde, por tanto, una ocasión histórica de revisar las diversas categorías de unidades de protección mejor adaptadas a las realidades de los países subdesarrollados que presentan una gran variedad de culturas no industriales (poblaciones indígenas, de recolectores de caucho, pescadores, extractores, etc.). La única innovación incluida, aunque desconfortablemente, en esa propuesta, es la de la reserva extractivista, en realidad categoría que brotó de la lucha de las poblaciones de extractores de caucho en la Amazonía.

En 1922, fue enviada al Congreso una nueva propuesta del Sistema Nacional de Unidades de Conservación (SNUC) que en su plan (Proyecto de Ley n. 2.892) refleja una vez más la óptica extremadamente conservadora del *Asunto de la conservación ambiental* en el Brasil. De hecho, se encuentra muy por debajo del debate internacional, e incluso de lo que se propone en los estados, como São Paulo, para resolver el problema de las poblaciones tradicionales.

En primer lugar, el llamado Sistema Nacional de Unidades de Conservación ve a esas unidades como verdaderas "islas" relacionadas entre sí para constituir un sistema. No hay ninguna consideración substancial sobre la forma en que tal sistema contribuye para la conservación y el desarrollo asumido por el país en su conjunto. Esta noción de "islas de conservación" es criticada por la UICN desde 1986. En resumen, el SNUC es un "sistema cerrado", aislado de la realidad del espacio total brasileño que fue ampliamente degradado y "mal desarrollado" desde hace décadas.

En segundo lugar, no existe ninguna referencia más seria a uno de los asuntos básicos del conservacionismo en el Tercer Mundo: la compatibilización entre la necesidad de aumentar las áreas de protección de la naturaleza y la presencia de moradores en la mayoría de los ecosistemas que se debe preservar. Parece existir una intención premeditada de escamotear la consideración de este problema tan presente en la mayoría de los países subdesarrollados (Ghimire, 1993; Diegues, 1989; 1992a; 1992b; 1992c).

Entre los nueve objetivos del SNUC solamente el n. 5 habla de estimular el desarrollo regional integrado, pero de una manera totalmente inocua. No existe ningún objetivo relacionado con la protección de

la diversidad cultural de las poblaciones que viven dentro de unidades de conservación o en sus alrededores. Tampoco hay referencia a la necesidad de proteger la diversidad cultural como forma de proteger los ecosistemas y viceversa, cosa que en nuestra opinión, ya constituye una adopción de un "nuevo modo de encarar" el asunto de la conservación. Esta visión anticuada de conservación se refleja en el hecho de incluir solamente la "reserva extractivista" como unidad de "tercera categoría" (inclusive en orden de importancia), mientras que las categorías de la UICN incluyen a otras, como las "reservas antropológicas" y las "reservas de la biósfera" creadas específicamente para resolver los conflictos entre las poblaciones locales y los objetivos de la preservación estricta.

En cuarto lugar, contrariamente a la perspectiva de la UICN, el SNUC establece una jerarquía entre las diversas categorías, sobrentendiéndose entre líneas que hay un juicio de valor entre las "más completas e importantes" (las unidades de protección integral) y las menos importantes: las unidades de manejo sustentable, donde se prevé, de una manera tímida, la presencia de las poblaciones locales. De nuevo esta jerarquización parte de una visión reduccionista de la realidad, como si las unidades de protección integral fueran más importantes para la conservación que las unidades de manejo sustentable. Además, las unidades que prevén "visitantes", como los parques, también exigen un "manejo sustentable"; caso contrario un número excesivo de visitantes llevaría igualmente a la degradación de tales unidades. Es importante recordar que la propia UICN no establece divisiones jerárquicas entre las distintas categorías (UICN 1978, 1982). Todas las unidades deben tener la misma importancia, inclusive las que prevén la presencia humana. Eso se debe al hecho de que la preservación de los ecosistemas es posible solamente dentro de una óptica más armoniosa que la sociedad global y las locales deben tener de los asuntos sobre conservación de la naturaleza. Esta óptica siempre es el resultado de una relación entre ambas y no de su aislamiento forzado. En esa propuesta, como en las anteriores, la sociedad es la gran ausente, y sin embargo, se acepta internacionalmente que sin ella no habrá ni conservación ni preservación de la naturaleza. Además, ya es sabido que las comunidades locales, al ser afectadas por la creación de unidades de conservación, deben ser tratadas como aliadas y no como adversarias de la conservación, y que su marginación del proceso decisional puede convertirlas, al final, en

serias adversarias de una preservación de la naturaleza mal concebida y mal desarrollada.

En quinto lugar, el capítulo 5 de la nueva propuesta del SNUC anteriormente mencionada, que trata de la creación, implantación y mantenimiento de las unidades de conservación, presenta una visión tecnocrática y autoritaria de la conservación. Las propuestas de nuevas UCs deben, según el texto, partir de "estudios técnico-científicos", ser sometidos por el Ibama al Conama (Consejo Nacional del Medio Ambiente), sin que se mencione la participación de la sociedad en su definición, sobre todo la de las comunidades locales que serán afectadas por las restricciones del uso de los recursos naturales. En nuestra opinión, es fundamental la participación de esos grupos sociales en la definición de la categoría más adecuada, como lo recomiendan los diferentes estudios recientes de la UICN.

En sexto lugar, es preciso dar más atención a categorías ya existentes en otros países, que contemplen la valorización de una relación más armoniosa entre las comunidades locales de los moradores dentro y fuera de las unidades. Aun más, es necesario distinguir las formas de relación sociedad/naturaleza que resulten perniciosas y dañinas, de las que llevan a la preservación de la naturaleza y están más en concordancia con ella. En ese proyecto no se establece diferencia entre estas formas de relación ni entre los diferentes grupos sociales y sus sistemas de reproducción social, cultural y económica. Están clasificados de la misma manera los grupos madereros, los especuladores y las comunidades locales tradicionales. Es evidente que ellos participan en objetivos de producción diferentes, y deben ser tratados en forma diferenciada.

En séptimo lugar, como lo afirma Ghimire (1993), no basta con intentar solamente resolver los conflictos generados con las poblaciones de moradores locales tradicionales por la implantación mal planeada de las unidades de conservación. Es preciso mejorar las condiciones de vida de estas poblaciones, sin afectar esencialmente su relación más armoniosa con la naturaleza. Esto implica decir que la conservación cuesta caro, no solamente por la fiscalización, la creación de infraestructura, etc., sino por las inversiones socioeconómicas y culturales que beneficien a las poblaciones tradicionales. No se trata solamente de indemnizarlas por la pérdida de acceso libre al uso de los recursos naturales, sino también de recompensarlas por el trabajo realizado en provecho de la conservación de la naturaleza. Sin ellas, muchos de los eco-

sistemas hoy convertidos en unidades de conservación ya habrían sido destruidos. Este no solamente es un problema de equidad social, de respeto a los derechos humanos, sino una cuestión profundamente ética. Es muy fácil obligar a unas poblaciones locales aisladas, sin poder político, a aceptar las unidades de conservación que exigen su expulsión y la desorganización de su forma de vida, en favor de la "naturaleza" y en beneficio de la "sociedad nacional". Esta sociedad nacional es, con razón, identificada por las poblaciones locales con los grupos de la élite económica urbanizada o residente en áreas agrícolas de monocultivo actualmente prósperas por haber destruido las selvas, plantando soya y cítricos. Por eso, son ricos y tienen poder. O aún peor, para estas poblaciones locales, la "conservación", de la naturaleza se identifica con los "profesionales de la conservación", burócratas del Estado en busca, muchas veces, solamente de su propio prestigio en organizaciones internacionales de las cuales reciben financiación. Al contrario, para las comunidades tradicionales la conservación de los recursos significa su propia supervivencia y reproducción económica y social, la tierra en que nacieron y murieron sus antepasados y en la cual nacen sus hijos. Eso no implica una visión bucólica de estas comunidades, generalmente obligadas a "burlar la ley" usando de forma inadecuada los recursos naturales de las áreas protegidas para asegurar su supervivencia. Es aquí que el Estado debe invertir para evitar que eso suceda, aceptando definitivamente la presencia de los moradores tradicionales inclusive dentro de las unidades de conservación, lo cual está prohibido por la legislación actual. Serán necesarios tan sólo unos proyectos de manejo discutidos mutuamente que implique limitar la expansión de sus actividades económicas. Así mismo, es necesario indemnizarlos por las restricciones de uso impuestas por la unidad de conservación. Como lo afirma McNeely en la Conferencia Introductoria del "IV Congreso Internacional de Parques Nacionales y Áreas Protegidas" (feb. 1992):

> *La relación costo-beneficio de conservar un área protegida debe en último término ser positiva para la población local si se aspira a la prosperidad de esa región y por eso tales poblaciones deben ser involucradas en el planeamiento y manejo de las áreas protegidas, y participar en sus beneficios* (p. 26).

Esta participación de las comunidades locales implica estimular su organización mediante la creación de asociaciones locales. El Estado

debe considerarlas interlocutoras privilegiadas en este proceso participativo y no limitar la negociación con las Organizaciones No Gubernamentales Ambientalistas, por grande que sea el poder que éstas hayan logrado en los medios de comunicación. El estímulo a la participación de las comunidades locales, por otra parte, no debe ser paternalista, como lo sería por ejemplo el destinar a los moradores más activos, generalmente jóvenes, para el oficio de "guardaparques". Lo que sucede es que se ha instituido la delación oficial, ya que los llamados "guardaparques locales" terminaban siendo obligados a delatar y reprimir a miembros de la comunidad, muchas veces los más ancianos, que para sobrevivir "dejan de respetar la ley". Esta institución desorganiza aun más las comunidades tradicionales que fundamentan su autoridad en el conocimiento y poder de los más ancianos.

Cuando se habla de respeto a las poblaciones locales, se afirma la necesidad de que el Estado abandone el sistema actualmente vigente de la desapropiación por el cual los portadores de los títulos de propiedad de tierra reconocidos oficialmente son compensados bien y los moradores locales que usualmente no tienen cómo regularizar su propiedad, no ganan casi nada con la desapropiación. Aún peor que eso, en su mayoría estos moradores no son indemnizados, pero se les prohibe ejercer sus actividades tradicionales. Las infraestructuras muchas veces precarias, anteriormente existentes, como escuelas, centros de salud, carreteras, no son mantenidas porque el reglamento de la unidad de conservación no lo permite. Eso en realidad lleva al abandono forzado de la región donde siempre vivieron y, por consiguiente, al traslado hacia favelas de las ciudades cercanas. De nuevo es importante afirmar la responsabilidad que tienen las autoridades de la conservación en promover el bienestar de estas poblaciones en el lugar en que habitaban antes de la creación de parques y reservas restrictivas, promoviendo la compatibilización entre la conservación y el mejoramiento de las condiciones de vida de estas poblaciones.

Finalmente es esencial que se revise en el sistema actual de las unidades de conservación ahora propuesto para la aprobación en el Congreso Nacional, lo siguiente:

a) reconocer la necesidad de no asentar en otra parte a las poblaciones tradicionales que vivían en áreas transformadas en unidades de conservación, manteniéndolas en el propio lugar;

b) implantar medidas que mejoren las condiciones de vida de estas poblaciones dentro de esas unidades, invirtiendo en sistemas de manejo y producción que por un lado salvaguarden las necesidades de preservación de áreas consideradas esenciales, y por otro promuevan el bienestar de las poblaciones que viven dentro y en las inmediaciones de las unidades de conservación. Los sistemas tradicionales de manejo (pesca, recolección, agricultura) coherentes con la conservación de los recursos deben ser estudiados, reconocidos e incluso mejorados;

c) introducir nuevas categorías de conservación que tomen en cuenta de una manera integral la necesidad de armonizar la presencia de los moradores tradicionales y la preservación.

Se constata también que actualmente, en el Brasil, existe solamente un tipo de unidad de conservación que contempla y favorece la permanencia de las poblaciones tradicionales. La reserva extractivista, que como se dijo anteriormente, surgió de la lucha de los extractores de caucho de la Amazonía (Alegretti, 1987; Diegues, 1992). La reserva extractivista es definida así: área natural o poco alterada, ocupada por grupos sociales que usan como fuente de subsistencia la recolección de productos de la flora nativa o la pesca artesanal y que las realizan según formas tradicionales de actividad económica sustentable y acondicionadas a la reglamentación específica. Existían en 1990 cerca de cinco reservas extractivistas creadas (Rondonia, Acre y Amapa), pero ninguna realmente implantada. El CNPT (Centro Nacional de Poblaciones Tradicionales), recién creado dentro del IBAMA, se ha esforzado en crear reservas extractivistas fuera de la región amazónica. En 1992 fue creada la primera de estas reservas para pesca artesanal y extractivismo marino en Santa Catarina.

Otra unidad que podría colaborar para resolver el problema de la permanencia de las poblaciones tradicionales dentro de las unidades de conservación es la Reserva de la Biósfera, instituida por la Unesco. Esta unidad prevé la presencia de poblaciones tradicionales (extractivistas, pescadores artesanales) en las áreas–tapón. La primera Reserva de Biósfera en Brasil fue creada en 1992 con el auspicio de la Unesco y cubre una parte significativa de la Selva Atlántica en varios estados del sur-sudeste. Por desgracia, la forma con que fue instituida no tomó en cuenta los intereses de estas poblaciones, ya que no hubo un amplio proceso de implicación de las mismas en la creación de esa reserva.

Hasta la fecha, la estrategia ha sido transformar las unidades de uso restrictivo existentes (parques, reservas biológicas, estaciones ecológicas) en zona central (*core zone*) sin que sea resuelta la presencia de poblaciones tradicionales (*caiçaras*, pescadores artesanales). La forma[1] en que la Reserva de la Biósfera fue creada, en verdad no resuelve el problema de la existencia de poblaciones tradicionales en esa área de uso restrictivo. El gran tamaño de esta reserva también contribuyó poco al real equilibrio de la presencia de estas poblaciones. Un ejemplo de eso es el hecho de que la Estación Ecológica de la Jureia fue integrada en su totalidad como *core zone* en la Reserva de Biósfera, sin que haya habido preocupación por la existencia de cientos de familias de *caiçaras*, consideradas población tradicional.

ABYA YALA

Capítulo IX

El surgimiento de la preocupación por las poblaciones tradicionales en el Brasil

La protección de la naturaleza y los nuevos movimientos ecológicos brasileños

La preocupación por las "poblaciones tradicionales" que viven en unidades de conservación es relativamente reciente en el Brasil, y hasta hace poco (y aún hoy por los preservacionistas clásicos) ellas eran consideradas "casos para la policía", ya que deberían ser expulsadas de la tierra en que siempre vivieron, para hacer posible la creación de parques y reservas.

Esta óptica preservacionista "pura", en oposición a otra visión de unidades de conservación integradas a la sociedad, refleja la misma constitución e historia del conservacionismo brasileño, cuya idea era dominante en las instituciones privadas de conservación de la naturaleza como la "Sociedad de Amigos de lo Árboles", creada en 1931, la "Sociedad para la Defensa de la Flora y la Fauna" del Estado de São Paulo, creada en 1927.

Los preservacionistas

Los preservacionistas dominan las entidades de conservación más antiguas y clásicas, como la FBCN (Fundación Brasileña para la Conservación de la Naturaleza), creada en 1958, y muchas otras más recientes, como la Fundación Biodiversidad, Funatura, Pronatura, etc., estas últimas más ligadas a entidades internacionales de preservación. Ellas tienen todavía una influencia predominante en muchas instituciones que tradicionalmente son responsables de la creación y administración de los parques, como el Ibama, el Instituto Forestal de São Paulo, etc. Estos grupos están constituidos en general por profesionales oriundos del área de ciencias naturales, para los cuales cualquier interferencia humana en la naturaleza es negativa. Ideológicamente fueron

y están influenciados por la óptica preservacionista americana, tal como se describió en el Capítulo 1. Ellos por tanto consideran que la naturaleza salvaje es intocada y es intocable y es impensable que una unidad de conservación (parques nacionales y reservas ecológicas) pueda proteger, además de la diversidad biológica, la diversidad cultural.

> *La finalidad básica de un parque es el mantenimiento de sus ecosistemas naturales, con un mínimo posible de alteraciones por acción humana. Junto con otras categorías de áreas protegidas, los parques serán, en un futuro no lejano, las únicas áreas naturales del planeta* (Câmara, 1986).

Viola (1986), analizando los orígenes del ambientalismo brasileño, afirma que:

> *Algunos de estos activistas naturalistas y personas adineradas de orientación filantrópica se reunieron, en 1958, en la Fundación Brasileña para la Conservación de la Naturaleza, con sede en Río de Janeiro. Esta organización hace parte de la prehistoria del ecologismo brasileño, ya que sus objetivos y su forma de actuar fueron estrictamente conservacionistas, en la línea de las sociedades protectoras de los animales, surgidas en varios países en el siglo XIX* (p. 14).

El ambientalismo combativo y denunciador

A partir de los comienzos de la década de los Setenta, surge un ecologismo de denuncia en el Brasil, representado por la AGAPAN (Asociación Gaucha de Protección del Medio Ambiente Natural), Resistencia Ecológica, Asociación Catarinense de Preservación de la Naturaleza, APPN (Asociación Paulista de protección de la Naturaleza).

El hecho de que Brasil, en ese momento, se encontraba bajo un régimen militar represor de los movimientos sociales de protesta, favorecía el surgimiento de entidades y movimientos de crítica del modelo económico brasileño, que no estaban, sin embargo, necesariamente ligados a los partidos y grupos de izquierda severamente combatidos por el gobierno. Los años Setenta presentan un crecimiento rápido de la economía brasileña, sobre todo mediante proyectos que generaban grandes impactos sobre la naturaleza. Gran parte de éstos, como centros químicos y petroquímicos, fueron implantados o ampliados en las zonas del litoral, conllevando niveles de degradación nunca vistos en el Brasil. Al mismo tiempo, hubo un avance considerable de la agroindus-

tria, lo cual significó un aumento espectacular de biocidas, insecticidas, así como una gigantesca concentración de tierra y renta en la zona rural, con la expulsión de millones de trabajadores del campo hacia las ciudades; lo cual por consiguiente, ocasionó el aumento de las "favelas" y de la miseria, haciendo insoportables las condiciones de vida (Ximenes Galvão, 1983).

Esta inmensa degradación ambiental y la pauperización social estaban, sin embargo, tapujadas por la ideología del llamado "milagro económico", expresada también en la Conferencia de Estocolmo (1972), en la cual la posición del Gobierno Brasileño consistía en atraer industrias de los países desarrollados, incluso a costa de la degradación ambiental.

En este contexto surge el *Manifiesto Ecológico Brasileño: El final del futuro* (1976), encabezado por el ecologista Jose Luztemberger, y representando diez organizaciones ecologistas, algunas de las cuales fueron citadas anteriormente. Escrito en pleno régimen militar represivo, el documento es sin lugar a dudas valiente.

La tónica del manifiesto y de la ideología asociada con el mismo parece similar a la de los movimientos ecologistas europeos y norteamericanos analizados anteriormente. La introducción del documento revela una marcada perspectiva escatológica:

> *Si continúa la actual ceguera ambiental y la explotación irresponsable de nuestro otrora pródigo medio natural, tendrán lugar inevitables calamidades de magnitud nunca vista. Solamente una transición rápida hacia actitudes fundamentalmente nuevas, actitudes de respeto e integración ecológica, podrán aun evitar el desastre. Nos encontramos en una encrucijada …* (p. 3).

Seguidamente hace una crítica de la "religión" del progreso, utilizando un lenguaje típico de la teoría de los ecosistemas:

> *La casi totalidad de lo que por convención decidimos llamar "progreso" no es más que el incremento de la rapiña de los recursos naturales (…). Mientras que progreso de la vida, a través de interminables eras de la evolución, significaba un aumento constante del capital ecoesférico, con perfeccionamiento progresivo de la homeostasis, el "progreso" del hombre moderno no es más que una orgía de consumo acelerado de capital, con el aumento paralelo en la vulnerabilidad del sistema* (p. 4).

Siguiendo el mismo análisis antitecnológico de Commoner y Jouvenel, el documento ataca a la tecnoburocracia brasileña, responsable de la implantación de los grandes proyectos, sobre todo los que empezaban a ser instalados en la Amazonía y que eran los preferidos de los militares:

> *O se discute sobre la posibilidad de un embalse que inundaría cientos de miles de kilómetros cuadrados en la Cuenca Amazónica, sin la mínima preocupación por el destino de la inmensidad de la selva que desaparecería debajo del agua (…) La tecnología asume un optimismo englobante que presupone la omnipotencia tecnológica* (p. 8).

El Manifiesto Ecológico Brasileño critica también la sociedad del desperdicio, del consumismo, y propone una nueva ética basada en las características del mundo natural:

> *El esquema educacional, en todas sus facetas, tendrá que esforzarse para una revolución filosófica, que consiste en la entronización del principio ético fundamental enunciado por Albert Schweitzer: 'el principio del respeto total por la vida, en todas sus formas y en todas sus manifestaciones (…). La nueva ética será inclusiva, abarcará el Caudal de la Vida en su plenitud. La filosofía será la de la visión unitaria del Universo'* (p. 19).

El próximo ejemplo de relación hombre/naturaleza es el de las sociedades tradicionales, de los indios y los campesinos, en contraposición al modelo de colonización depredatoria. El manifiesto, históricamente muy anterior con respecto de los científicos (ver Capítulo 7) que preconizan el papel positivo de esas culturas en el mantenimiento de la biodiversidad, declara:

> *El indio, muchos milenios antes de la llegada del hombre blanco, ya había alcanzado situaciones de equilibrio estable en su ambiente. En el mar de la Naturaleza intacta, las destrucciones del indio, pequeñas y a gran distancia unas de otras, constituían inclusive una ventaja ecológica, ya que aumentaban la diversidad en el sistema. En esos claros habilitaban a los organismos pioneros las plantas y los animales de las comunidades de recuperación, que son los tejidos cicatrizantes de los ecosistemas* (p. 6).

Hay una crítica severa hacia la cultura de masas y la pérdida de la diversidad cultural en el Brasil, sin embargo, esta última es valorizada por analogía con la diversidad biológica:

> *Si la unificación de patrones en masa exige la de los productos, el consiguiente condicionamiento para el consumo lleva a la uniformidad cultural. Tambalean tradiciones y se extingue el colorido local (…). Así, como la homeostasis de los sistemas naturales es función de su complejidad, siendo más equilibrados y estables los ecosistemas que más especies contienen, de la misma manera la homeostasis y la sobrevivencia del subsistema Humanidad son proporcionales a la diversidad cultural, por paradójica que pueda parecer tal afirmación a primera vista* (p. 12).

El manifiesto es bastante incompleto, salvo en lo que afirma respecto de los orígenes y causas de la degradación ambiental y de la pobreza, pero evalúa no solamente el modelo de desarrollo de los países industrializados, también atribuye su riqueza a la explotación de los países subdesarrollados. Por otro lado critica profundamente la agroindustria como causante de problemas ambientales y sociales que expulsa la fuerza de trabajo. Se propone una inversión de las tendencias agrícolas que debería tornarse más intensiva en mano de obra y más independiente del capital y de las estructuras megatecnológicas.

En cuanto a la protección de la naturaleza, el documento afirma que Brasil presenta una gran variedad de ecosistemas naturales y la inmensidad del territorio aún permite la conservación de muchos de ellos. Defiende, de forma incondicional, la creación de áreas naturales protegidas de tamaño y equilibrio suficientes para que puedan sobrevivir todas las especies que lo componen y para mantener los bancos genéticos indispensables.

Deja constancia también del abandono en que están los pocos parques nacionales brasileños:

> *Las grandes obras desarrollistas no respetan los parques, como sucedió en las "Sete Quedas", y muchos parques indispensables no llegan a crearse. Aún no entendemos que un parque natural es un santuario que bajo ningún pretexto puede ser profanado. Lo mismo se aplica a las reservas indígenas* (p. 7).

Finalmente, el Manifiesto Ecológico Brasileño describe lo que sería otro modelo de desarrollo y otra sociedad. La nueva sociedad propuesta no deberá provenir de las ideologías del progreso, tanto de izquierda como de derecha, sino de aquella que se aproxime a la diversidad del mundo natural:

> *La iniciativa descentralizada y la democracia pluralista son efectivamente más próximas a los mecanismos ecológicos y tienen más potencial evolutivo. Ellas tienen también más retroacción con respecto a los nuevos parámetros y la adaptación puede ser más precisa y discriminada …* (p. 20).

Se observa una sociedad de equilibrio y homeostática, a semejanza de la naturaleza. En este aspecto, el manifiesto acusa una nítida influencia del documento preparado por el Club de Roma, en 1972. La homeostasis regularía tanto el crecimiento demográfico como el económico:

> *El dogma del crecimiento tendrá que ser sustituido por otra doctrina: la doctrina de la homeostasis. Podremos llamarla como nos plazca: equilibrio, estabilidad, sustentabilidad, siempre que su objetivo sea el abandono de la exponencial debida al comportamiento disciplinado, en integración con las leyes de la vida* (p. 8).

El ambientalismo del Manifiesto Ecológico tuvo un impacto importante en las luchas ecológicas de los años Setenta y Ochenta, denunciando la degradación ambiental, la instalación de las fábricas nucleares y el militarismo.

Ecologismo de los movimientos sociales

Desde mediados de los años Ochenta, comenzó a surgir otro tipo de ambientalismo más ligado a las cuestiones sociales. Este nuevo movimiento surge en el seno de la redemocratización, después de décadas de dictadura militar, y por consiguiente, se caracteriza por la crítica al modelo de desarrollo económico altamente concentrador de riqueza y destructor de la naturaleza que tuvo su apogeo durante aquel período.

La gran destrucción de la selva amazónica, tanto por la destrucción de las áreas del caucho como por la construcción de embalses, dio origen a lo que se denominó anteriormente "ecologismo social" ("ambientalismo campesino", según Viola, 1991), que lucha para mantener el acceso a los recursos naturales de sus territorios, valoriza el extractivismo y los sistemas de producción basados en tecnologías alternativas. Está representado por el Consejo Nacional de Extractores, el Movimiento de los Afectados por los Embalses, el Movimiento de los Pescadores Artesanales, por los Movimientos Indígenas, etc.. Un momento importante de este movimiento fue la realización del Primer Encuen-

tro de Pueblos Indígenas del Xingu, en Altamira, en febrero de 1989 (Waldman, 1992).

Para estos movimientos, de connotación social y ambientalista, es necesario un nuevo concepto de la función de los parques nacionales y reservas al incluir sus moradores tradicionales. La declaración final de este Encuentro aconseja lo siguiente:

> *no destruir las selvas, los ríos, que son nuestros hermanos, ya que estos territorios son lugares sagrados de nuestro pueblo, morada del Creador, que no pueden ser violados* (en Waldman, 1992: 90).

Las agresiones a las formas de vida tradicional y las amenazas de desorganización ecológica y cultural

La situación de estos sistemas tradicionales de acceso a espacios y recursos de uso común comenzaron a ser amenazados con el proceso relativamente reciente de la incorporación de tales territorios a la expansión urbano-industrial y la frontera agrícola.

En el caso de la región costera, las presiones mayores ocurrieron desde los años Cincuenta y Sesenta a causa de la expansión urbano-industrial, acentuándose en los años Setenta con la implantación de grandes polos industriales petroquímicos y metalúrgicos en el litoral sudeste-sur (expansión de estos polos en la Bajada Santista, sistema de lagunas en el sur del país). Por empeño de las políticas autoritarias y modernizantes (Galvão, 1983) durante el régimen militar, nuevos polos fueron implantados en el litoral del Nordeste (Camaçari, en Bahía; Suape, en Pernambuco; el polo cloroquímico, en Alagoas), y finalmente en la región norte (Alcoa, en el Marañón; Alumar, en el Pará, etc.).

Además, a finales de la década de los Sesenta, el Gobierno decidió establecer la industria pesquera moderna en la región costera, en la cual fuera importante una gran participación de la pesca artesanal como fuente de renta y empleo (Diegues, 1983; Mello, 1985; Louriero, 1985). Estas empresas pesqueras, dedicadas a la exportación de algunos productos nobles como el camarón, la langosta, el pez "piranutaba" por las grandes inversiones provenientes de los incentivos fiscales necesitaban compensaciones financieras rápidas. Inicialmente fueron desvastados los recursos naturales de la región Sudeste-Sur, donde se concentraba la mayor parte de las empresas con incentivos; luego, algunas de estas se

desplazaron a las ricas zonas de pesca de la región Norte, especialmente ubicadas en la desembocadura del río Amazonas.

Para esas empresas, era importante que el mar estuviera libre de las limitaciones de los sistemas de apropiación tradicional. Por consiguiente, sus grandes barcos empezaron a entrar en conflicto con las embarcaciones de pesca artesanal y sus sistemas de manejo tradicional, provocando una serie innumerable de peleas, pérdida de equipo de pesca y muertes. En muchos lugares, se desarrolló una pesca motorizada, intensamente ligada al mercado creado por las empresas y la demanda creciente de pescado por parte de los centros urbanos en expansión. Con frecuencia, las pequeñas flotas motorizadas emigraban de lugares donde la captura de los productos de lujo, como el camarón, bajaba sensiblemente y ya no era productiva. Eso sucedió con las embarcaciones motorizadas en Santa Catarina, en sus incursiones al litoral paulista, paranaense y gaucho, provocando también conflictos sociales.

Tuvo lugar una fuerte expansión turística y de especulación inmobiliaria aliada de la pesca industrial depredatoria que desembocó rápidamente en la expropiación de muchos territorios de uso común en el contexto de la cultura *caiçara* y de otras similares (de los dueños de pequeñas flotas, los habitantes de las Azores, etc.). En este proceso, los pequeños productores de la costa fueron alejados de sus territorios tradicionales y expulsados de sus playas para dar lugar a conjuntos turísticos y hoteleros. Un ejemplo significativo fue el conflicto generado por la compra de la playa de Trinidad, en el litoral al sur de Río de Janeiro, por una empresa canadiense, la Brascan, para la implantación de un conjunto turístico. En ese caso, hubo una reacción de los "trinideños" que encontraron aliados entre otras fuerzas sociales, inclusive entre el naciente movimiento ecologista del sur del país. Actualmente, esta pequeña comunidad *caiçara* se encuentra reconcentrada en una pequeña parte de lo que fue su territorio tradicional, cercada por terrenos de grupos inmobiliarios.

Además, esas poblaciones sufrieron el impacto de la implantación de propiedad estatal en sus territorios tradicionales, en la forma de áreas naturales protegidas (parques nacionales, reservas ecológicas, etc.). Este hecho se agravó sobre todo a partir de los Sesenta, cuando el Gobierno empezó a transformar intensamente en áreas ecológicamente protegidas los restos devastados de la Selva Atlántica, por intereses inmobiliarios, madereros, mineros y otros. Como, por el modelo nor-

teamericano importado, estas áreas naturales protegidas no podían por la legislación tener moradores, los habitantes tradicionales que allá vivían fueron los más afectados en su forma de vida.

En realidad, en muchos casos, la creación de estas áreas protegió a los moradores tradicionales contra la especulación inmobiliaria galopante y la explotación de sus tierras, fenómeno que ya ocurría antes del establecimiento de las unidades de conservación. Pero les fue severamente prohibido ejercer dentro de esas áreas sus actividades habituales, como la agricultura, el extractivismo y la pesca. Imposibilitados de continuar su manera de vida tradicional, una parte considerable de ellos fue obligada a emigrar engrosando las "favelas" de innumerables ciudades costeras (Bairro do Carijo, en Cananéia; (SP); Estufa, en Ubatuba (SP); Bairro dos Sapos, en Parati (RJ) (Diegues, 1983; 1993). A pesar del gran conocimiento de los ecosistemas que hizo posible la conservación de sus sistemas de manejo de flora y fauna, estas poblaciones se vieron duramente afectadas. De la misma forma, los sistemas de apropiación común de los recursos naturales fueron, en la mayoría de los casos, ignorados, y en el proceso de desapropiación, su calidad de "invasores", sin título de propiedad de la tierra, los pusieron en desventaja frente a los grandes propietarios y empresas que anteriormente ya se adueñaron de parte de sus territorios ancestrales.

En el Nordeste debido a los incentivos del Gobierno a la producción de alcohol, la monocultura de caña de azúcar se expandió rápidamente en la zona costera apropiándose de las formaciones de las mesetas en escalera, y muchas veces descendiendo hasta las proximidades de las playas, las lagunas y los manglares (Cunha, 1992). Así las fábricas fueron cercando los territorios de uso comunitario al comprar una parte de los mismos y amenazar la forma de vida de las poblaciones tradicionales. Eso ocurrió por ejemplo en el campo de Marituba, en la desembocadura del río S. Francisco, la última gran área aún no afectada por proyectos gubernamentales al comienzo de la década de los Ochenta. Acosada por un lado por el proyecto de irrigación del CODEVASF (Compañía de Desarrollo del Valle de S. Francisco) y por otro por la expansión de la caña de azúcar, los "campesinos" tienen hoy dificultades para sobrevivir según su manera de vida que se mantenía con el uso comunitario de los lagos, con la pequeña agricultura y con el extractivismo (Silva, 1990; Marqués, 1992).

En la Amazonía, pocos años más tarde, el proceso se repitió con igual e incluso mayor violencia. La amenaza sobre las formas comunitarias de propiedad proviene de la expansión de la gran propiedad rural dedicada a la actividad agropecuaria, de las grandes empresas mineras, de las políticas públicas (áreas naturales protegidas) y de los grandes proyectos. Las poblaciones extractivistas fueron las que más sufrieron por este proceso. Con el aumento del precio de la tierra en áreas en las que el gobierno creó infraestructura vial, cerca de 10.000 familias de extractores fueron obligadas a emigrar a las favelas e inclusive a Bolivia entre 1970 y 1975 (Mendes, 1989). La devastación forestal fue inmensa, afectando a extractores de caucho, de castaña y de otras especies de las cuales dependían los extractivistas. Viejos castañales, cuyos antiguos propietarios eran ausentistas, fueron vendidos a nuevos empresarios del sur que expulsaron de ellos a los extractivistas, usando a menudo la violencia. Eso ocurrió por ejemplo en el Polígono de los Castañales, en el sudeste del Pará (Edna Castro, 1993).

La implantación de grandes proyectos gubernamentales y semigubernamentales, como el Gran Carajás, que ocupa un área igual a Francia, tuvo impactos devastadores sobre los modos tradicionales de vida indígena y no indígena del sudeste del Pará (Diegues, 1983; 1993a). Para balancear los efectos ecológicos de las actividades de los grandes programas gubernamentales como las del Programa de Integración Nacional (PIN), que había previsto la implantación de quince polos de desarrollo minerometalúrgico y de agroindustria, en la década de los Setenta, en gran parte por exigencias del Banco Mundial, el gobierno proyectó igualmente una serie de unidades de conservación ambiental (parques y reservas). En ambos proyectos no se tomaron en cuenta las poblaciones tradicionales y sus formas de vida, tal como sucedió con las poblaciones negras antiguas del río Trombeta, en Pará. Restos de antiguos "quilombos", con derechos garantizados por la Constitución, estos habitantes y poblaciones que utilizaban espacios y recursos de ocupación comunitaria fueron expulsados de su territorio y tuvieron que sufrir una dura restricción de sus actividades tradicionales. En sus tierras se implantaron industrias mineras (la Alcola), la hidroeléctrica de Trombetas, y finalmente dos áreas protegidas: la Estación Ecológica de Trombetas (1979) y la Selva Nacional de Saraca-Taguara (1989) (Acevedo & Castro, 1993).

Los sistemas de propiedad común de los recursos pesqueros fueron igualmente afectados por los *vangueiros*, existentes en los grandes lagos de la campiña del Amazonas, como por ejemplo Lago Grande de Monte Alegre, en el Pará. Los *comunitarios* sufrieron doble presión: por una parte las tierras en que vivían próximas a los lagos fueron poco a poco compradas por los grandes hacendados, y por otra, sus lagos fueron invadidos por pescadores comerciales que no respetaban los ciclos de reproducción de los peces –usando grandes redes gruesas– ni sus mitos, leyendas y tradiciones de áreas naturales protegidas, cuya legislación también limitaba sus actividades tradicionales.

Hoy ya existen varias investigaciones y estudios en algunas regiones de Brasil que demuestran la inviabilidad de constituir unidades de protección sin tomar en cuenta la existencia de la población de moradores. Entre estos estudios, están diversas investigaciones promovidas, desde 1987, por el NUPAUB - Núcleo de Investigación sobre Poblaciones Humanas y Áreas Húmedas Brasileñas, de la Universidad de São Paulo.

En sociedad con el IAMA - Instituto de Antropología y Medio Ambiente (Leonel y otros, 1988), el NUPAUB investigó el valle del Guaporé, en Rondonia, donde existe una Reserva Biológica creada en 1982 en el marco del Proyecto Polonoroeste. Pero en esa área existen comunidades indígenas y antiguos "quilombos" cuyos moradores no fueron consultados y siguen sufriendo la acción depredadora de los madereros y los avances de proyectos de colonización.

En 1989, el NUPAUB emprendió una investigación en la región de Guaraquecaba, litoral del Paraná, donde se encuentra una parcela importante de la selva habitada tradicionalmente por varias comunidades de pescadores artesanales *caiçaras* (Cunha, 1989). En esa área incidieron varias unidades de protección ambiental, como el Parque Nacional de Superagui y el Área de Protección Ambiental, que limitan sensiblemente las actividades extractivistas de la población allí asentada. El relato de un *caiçara* refleja la visión que los pequeños productores locales tienen de estas unidades:

> *Yo no sé bien, solo sé que ellos (refiriéndose a los organismos ambientales) sirven para usurpar a los pequeños. Uno no puede plantar, no puede cortar, porque ellos le caen encima a uno: el ITCF, la policía forestal, la Sudepe, la Sema, y ¿por qué no persiguen al barco que pesca día y noche con*

> *motor y encima roban la red de los pequeños? (sic). (Testimonio de un pescador artesanal de Tromomo. En:* (Cunha, 1989).

La posición autoritaria e intransigente de los órganos de conservación respecto a los *caiçaras* engendra conflictos de diverso tipo, tanto al interferir en la subsistencia de los moradores, como alternar la forma tradicional de relación con la naturaleza, en el plan material así como en el imaginario y simbólico.

> *Los costos sociales y ambientales de estas posiciones se han revelado innumerables; tanto por contribuir a la elevación del marco de miseria que asola al país, como por despojar a las poblaciones de sus bienes materiales y simbólicos, produciendo la descaracterización socio-cultural, y por consiguiente, la pérdida para la humanidad de todo un saber patrimonial, acumulado y construido partiendo de relaciones armoniosas con la naturaleza* (Cunha, 1993: 91).

A semejantes conclusiones conduce la investigación realizada por el NUPAUB en el estuario del río Mamanguape, en la Paraiba, transformado en área de Protección Ambiental (Cunha, 1992). En esta área del estuario se implantó un Proyecto de Protección al Pez-Buey que, desde el comienzo, no se preocupó de estudiar la apropiación material y simbólica de este mamífero por parte de las poblaciones locales. Para los pescadores locales, este mamífero es un ser mítico del cual extraen varios tipos de medicamentos. En esta área también viven poblaciones indígenas que tampoco fueron consultadas respecto de la transformación de la región en unidad de conservación. El estudio concluyó que la mejor solución para esas comunidades de pescadores era la transformación de la región en "reserva extractivista", garantizando así el mantenimiento de la forma de vida local amenazada sobre todo por la expansión de grandes fábricas de caña de azúcar.

Otra investigación del NUPAUB se realizó en el área de Marituba, último ecosistema inundable en la desembocadura del río S. Francisco y habitado por campesinos (Silva, 1990; Marques, 1991). Esta área, de gran diversidad biológica, está amenazada por un proyecto de arroz irrigado de la CODEVASF que pone en riesgo la propia existencia de esa campiña y sus habitantes. Utilizando los métodos de la etnociencia, Márquez hizo un estudio exhaustivo de las especies animales y vegetales que conocían los campesinos, así como de sus técnicas patri-

moniales de manejo de los recursos naturales. Estos estudios demostraron también la riqueza de mitos, leyendas y representaciones que las comunidades locales tienen tanto de su mundo natural como de las organizaciones, como la CODEVASF, que interfieren en la región. El proyecto sirvió también, y acaso principalmente, para colaborar en la movilización de los campesinos en defensa del campo y de su modo de vida, para lo cual contó con el apoyo de varias entidades ambientalistas de las lagunas que estuvieron presentes, así como los moradores de Marituba, durante la audiencia pública que evaluó el proyecto de la CODEVASF, en Maceió.

El NUPAUB también realizó una investigación en la mayor región inundable del planeta, el Pantanal del Mato Grosso (Silva, C. & Silva J., 1992) estudiando las estrategias de supervivencia de las poblaciones tradicionales del pantanal, de los ribereños y pequeños criadores de ganado y agricultores del río Cuiabá y alrededores. Esas poblaciones inventaron formas específicas de adaptación cultural a las crecientes periódicas del Pantanal. Este conocimiento acumulado, sin embargo, es prácticamente desconocido, incluso en el Estado, ya que los grandes latifundistas y ganaderos del Mato Grosso se presentan como los "grandes ecologistas del Pantanal". Pero es sabido que existieron y existen graves conflictos entre estos latifundistas y los moradores tradicionales que, por falta de poder político, llegan a ser invisibles en cuanto comunidades que contribuyen efectivamente a la conservación de ese gran ecosistema.

Sin embargo, existe una fuerte resistencia de algunas organizaciones no gubernamentales estrictamente "preservacionistas" en considerar la permanencia de las poblaciones tradicionales que habitaban las áreas naturales posteriormente transformadas en parques y reservas. Lo mismo puede decirse de sectores importantes del IBAMA que siguen manteniendo una línea bastante conservadora, muy lejana todavía del nivel y la discusión internacionales, como lo demostró el IV Congreso Mundial sobre Áreas Protegidas realizado en febrero de 1992, en Caracas.

Los tipos de movimientos de las poblaciones tradicionales en áreas protegidas

Un número significativo de formas tradicionales de vida, con sus correspondientes sistemas de propiedad común de los recursos, se vio irremediablemente desorganizado por las agresiones provenientes de la especulación inmobiliaria y la expulsión de los *comunitarios* de las áreas naturales protegidas. Pero en tiempos más recientes, sobre todo en 1984, luego del retorno a la democracia, se asiste a una oposición de las poblaciones locales a la expulsión de sus territorios ancestrales. Las causas de esta reacción fueron la reorganización de la sociedad civil brasileña, por medio de un gran número de movimientos sociales, el resurgimiento de un sindicalismo rural activo, de organizaciones no gubernamentales y un conjunto de alianzas que incluyen también parte del movimiento ecológico tanto nacional como internacional.

Las reacciones sociales en contra de la desapropiación de los territorios de uso común se materializan en una gama considerable de formas, como lo veremos a continuación.

Movimientos autónomos localizados sin inserción en movimientos sociales amplios

a) Movimientos locales espontáneos

Son experiencias locales de resistencia y organización de pequeños productores extractivistas locales en defensa de su territorio tradicional. Con frecuencia se trata de movimientos locales destinados a controlar el acceso a los recursos naturales que luego llegaron a ser (o no) reconocidos por el IBAMA como formas legítimas (o tolerables) de acción. Uno de los ejemplos es el caso de los pescadores del río Cuiabá (cerca de S. Antonio de Leverger) que tradicionalmente pescan con canoas de remo y red de mano en un determinado "pozo" o lugar profundo y rico en peces de río. Ellos acostumbran "cebar" los puntos de pesca, es decir, lanzar regularmente mijo u otro tipo de alimentos para atraer los peces. Recién empezaron a aparecer los pescadores aficionados del sur del país con lanchas de motor que no "cebaban" el río y depredaban los recursos pesqueros. Los pescadores locales se reunieron y solo permitían la entrada de los "sureños" si pescaban según la forma tradicional de la región. Pero eso exige una gran habilidad, ya que los

pescadores del lugar no usan ancla para fijar la embarcación. Con una mano manejan el remo y con la otra sueltan la red, cosa que resulta imposible a los pescadores deportivos "sureños". El IBAMA posteriormente reconoció esta área de uso exclusivo de los pescadores, dándole carácter de conservación de los recursos naturales.

Otro ejemplo de los movimientos autónomos es el de la "clausura de lagos" amazónicos con establecimiento de reservas en lagos amazónicos por parte de las poblaciones locales que, a su vez, asumen el control de los territorios tradicionalmente ocupados y ahora amenazados por los pescadores comerciales que llegan de las ciudades. Innumerables poblaciones de *vargeiros*, o ribereños de la Amazonía, tuvieron acceso a sus lugares de pesca reducidos por las cercas de los grandes propietarios de tierra. Además, empezaron a sufrir el impacto de la sobrepesca realizada por los pescadores comerciales que usan equipos depredatorios. A través de movimientos espontáneos, los *vargeiros*, en muchos ríos de la Amazonía, cerraron los lagos para proteger su supervivencia y los recursos naturales.

> *La lucha de los pequeños productores para la preservación de los lagos ha llevado a la clausura de áreas de pesca para uso exclusivo de la comunidad-guardiana. La clausura de los lagos está ligada a un movimiento para la definición de los territorios que equivalen en la práctica a pequeñas propiedades comunitarias. La afirmación de la propiedad comunal es, en este contexto, una afirmación de responsabilidades y derechos comunes compartidos por los moradores de un asentamiento que dependen para su subsistencia de la explotación de un determinado territorio, sin tener, no obstante, ninguna base legal para esta afirmación* (Ayres, 1993).

Como sucedió en el caso anterior, el IBAMA también ha demostrado cierto apoyo a estos movimientos para la constitución de reservas pesqueras de la Amazonía, como forma de conservación de los recursos naturales en beneficio de la población local.

b) Movimientos locales tutelados por el Estado

Ejemplo de este tipo de situación de las poblaciones tradicionales en áreas naturales protegidas es la existente en el Estado de São Paulo. En cerca del 37,5% de los parques de este Estado hay ocupación humana, tradicional o no, cuyas poblaciones son heterogéneas en cuanto a su origen geográfico, lazos históricos con la región, situación económica y

tipo de uso de los recursos naturales. Por una parte, las que invadieron el parque en la época de su creación o después, y que son fruto de la estructura agraria injusta del Brasil; por otra, las poblaciones tradicionales que residen desde varias generaciones en el área transformada en parque y que mantienen vínculos históricos importantes con ésta, dependen para la supervivencia del uso de los recursos naturales renovables de los cuales tienen un gran conocimiento (Vianna y otros, 1990).

Las poblaciones tradicionales asentadas en parques fueron ignoradas por largas décadas por las autoridades estatales. Tal es el caso del Parque Estatal de la isla del Cardoso, en el litoral sur de São Paulo, creado en 1962, donde vivían cientos de familias muchas de las cuales dejaron la tierra natal por la persecución de la fiscalización. Luego de la creación del parque, en 1974, aún había cientos de familias en el área cuando fue elaborado un plan de manejo sofisticado y detallado respecto de la flora, la fauna y las estructuras de apoyo al turismo y la investigación. Este plan elaborado por el Instituto Forestal, con la asistencia de dos "especialistas" de la FAO (Food and Agriculture Organization), ni siquiera mencionó la existencia de las comunidades *caiçaras*, uno de los elementos clave para cualquier plan de manejo (Negreiros y otros, 1974). Este plan además es un ejemplo de planificación "desde arriba", sin ninguna participación de los moradores, y que felizmente fue eliminado.

La posición de la Secretaría del Medio Ambiente de São Paulo, a la cual pertenece el Instituto Forestal, responsable de la implantación y administración de los parques y reservas, está marcada por la ambigüedad. Por un lado, este órgano heredó el problema de la creación de unidades de conservación en el Estado sin considerar la presencia de las poblaciones tradicionales. En la creación de algunas de estas áreas protegidas hubo una fuerte presión de entidades ambientalistas de carácter más preservacionista que se consideran también "dueñas" de estas áreas cooperando estrechamente con el Gobierno en la fiscalización.

Por otro lado, dentro de esta misma Secretaría existen técnicos más sensibles a los problemas de las poblaciones tradicionales que, en sus informes y proyectos, intentan incorporar la necesidad de integrarlas en los parques y reservas, sin su expulsión o transferencia. Actualmente, existe alguna movilización de estas poblaciones en las áreas naturales y su visibilidad social es mayor que antes.

Eso ocurre por ejemplo en el llamado Núcleo Picinguaba, creado en 1985 dentro de los límites del parque Estatal de la Sierra del Mar, uno de cuyos objetivos consiste en compatibilizar la presencia de las comunidades *caiçaras* y la conservación. Ellas representan a algunos cientos de familias que residen en pueblos de pescadores artesanales y barrios rurales. Algunos de estos pueblos tienen hoy una fuerte presencia de moradores foráneos (turistas) como Picinguaba, mientras que otras, como Camburi y Almada, todavía están habitadas básicamente por poblaciones tradicionales (Vianna y otros, 1992).

El Núcleo, al ser instalado, dejó a los moradores la elección de quedarse en el área o dejarla. Algunos pocos dejaron sus tierras después de la promesa de indemnización, y los demás se quedaron en sus propiedades. Hubo intentos de mejoría de las condiciones de vida por medio de servicios comunitarios, como la construcción de una casa de producción de harina (*tráfico*), pero también grandes indefiniciones en cuanto a la posición legal de estas poblaciones en áreas protegidas; la falta de apoyo más efectivo en proyectos de mejoramiento de producción y renta agrícola, artesanal y pesquero y de la infraestructura de servicios llevaron al abandono del área por parte de otros moradores debido a la falta de condiciones mínimas de supervivencia.

Una situación más característica es la de las poblaciones de la Estación Ecológica de Jureia-Itatins, unidad de conservación restrictiva y que, por ley, no permite la presencia humana. Fue creada en 1986, con 80.000 ha, en el dominio de la Selva Atlántica donde viven actualmente 336 familias. Según el Catastro de Ocupantes de la Estación Ecológica (SMA/SP, 1989), 117 familias mantienen lazos históricos con la región; 150 familias están constituidas por pequeños agricultores provenientes de otras regiones y que se establecieron en el área antes de 1886; y cerca de 99 familias corresponden a prestadores de servicios que llegaron a la región después de la creación del área protegida.

Las poblaciones tradicionales *caiçaras*, originarias de esa área, dependen totalmente del uso de los recursos naturales de la región por medio de la agricultura itinerante, la caza de subsistencia, la extracción (palmito) y pesca artesanal, actividades hoy prohibidas o severamente limitadas por la Policía Forestal.

Los *caiçaras* son fruto de la mezcla entre indio y portugués, y negro en menor cantidad, que durante un largo período quedaron relativamente aislados en la Selva Atlántica y el litoral de São Paulo. Aunque

sean étnicamente distintos, su cultura presenta una influencia muy grande de la cultura indígena en los instrumentos de trabajo (fajos de ramas, canoas, fabricación de harina), vocabulario diferenciado de los demás habitantes del Estado, etc. El aislamiento geográfico relacionado con la forma de vida tradicional, caracterizado por la escasa acumulación de capital, dependencia limitada de la economía de mercado, importancia de las relaciones de parentesco, tecnologías manuales de poco impacto sobre la naturaleza, hicieron que su territorio de la Selva Atlántica se mantuviese relativamente bien conservado, contrariamente a lo que ocurrió en el resto del Estado, donde tuvo lugar la monocultura de la caña de azúcar, el café y también los procesos de industrialización. Como resultado, hoy, la gran mayoría de las unidades de conservación del Estado de São Paulo se concentra en este territorio tradicional *caiçara*.

El conocimiento del *caiçara* de los ecosistemas de esta selva y de la costa, de los ciclos de reproducción de las especies, es grande (Mussolini, 1980; Diegues, 1983, 1988; Sanches, 1992) lo cual revela el etnoconocimiento de la población *caiçara* de las aves, los reptiles y los mamíferos. En la caza, que es una actividad de subsistencia, respetan el período de reproducción de las especies y en la pesca, además de los *covos* (redes de esteras armadas) usan el *timbo*, el *cipó* que tiene la capacidad de hacer aparecer los peces en la superficie y, de esa manera ser fácilmente capturados. Además, Sanches (1992) revela la importancia de las fases de la luna para las actividades agrícolas, de caza, de extracción vegetal y pesca; como también verifica la presencia de varios tabúes, que restringen o prohiben ciertas actividades de pesca y caza durante ciertos períodos. Sin embargo, este amplio conocimiento se ve amenazado por las restricciones que los moradores de la Jureia sufren por acción de las leyes ambientales vigentes que rige en las áreas naturales protegidas.

Los efectos de la creación de esta Estación trajeron algunos beneficios importantes, como el alejamiento de la especulación inmobiliaria. Por otra parte, la falta de una definición de la Secretaría del Medio Ambiente, responsable de esa área, en lo que concierne a un apoyo claro, definido y duradero a las actividades económicas y otras alternativas de subsistencia de la población *caiçara*, ha llevado al éxodo de esta población (Oliveira, 1992). La falta de mantenimiento de la escasa infraestructura social existente en el área (carreteras, escuelas, puestos de

salud) también ha motivado la migración a regiones urbanas, donde los *caiçaras* se convierten en habitantes subempleados de las favelas. Además, la miseria creciente hace que una parte de esta población se dedique a actividades depredatorias de los recursos naturales, antes desconocidas y no practicadas. Ciertos grupos preservacionistas indican estas prácticas como cambios culturales negativos, pero sin indicar las verdaderas causas de lo que sucede (Diegues, 1983). Algunas prácticas, como el reclutamiento de jóvenes como guardabosques, ha contribuido a una desorganización social y cultural.

> *Entonces, aquí nosotros tenemos miedo de los propios colegas, uno vive con miedo de cualquiera que trabaje aquí. Hubo un señor cuyo hijo entró a la Sema (Secretaría del Medio Ambiente) y le expulsó de la casa, porque el día de mañana él necesita cazar, se va a la selva y su hijo va a detenerlo. La Sema está haciendo que uno cree problemas entre su propia gente, porque con nuestras peleas ellos dominan la situación y acaban con uno (sic).* (Entrevista. En: Oliveira, 1992: 33).

Si en el Estado de São Paulo la población tradicional es tolerada, no siempre ocurre lo mismo en otros Estados como en la situación descrita por Sonoda (1991) en la Estación Ecológica de la Sierra de las Araras, en el Mato Grosso, de la cual cerca de 17 familias fueron expulsadas. Los *marroquíes*, como eran llamados, habitaban el área desde muchas décadas atrás, practicando la agricultura y la caza de subsistencia.

Según Sonoda, los *marroquíes* tenían un gran conocimiento en el uso de especies de plantas de medicina popular, como fuente de alimento y construcción de viviendas. La conservación de las plantas de seto y de las laderas de las sierras representan una base fuerte, cultural y ecológica, ya que favorecen el mantenimiento de los recursos para la sobrevivencia y la biodiversidad. Para los *marroquíes* los seres míticos y legendarios, como el *Negro d' Agua* y el *Pé de Garrafa*, son entes que protegen la naturaleza, las plantas y los ríos, ahuyentando o amenazando al que por descuido invade ciertas áreas. Aun hoy, como población marginal, expresan los lazos históricos con aquella área que ni siquiera pueden visitar:

> *Si se pudiera, uno siguiera viviendo allá; era algo bueno. Un lugar desocupado, tranquilo, tenía buena tierra para sembríos. Yo siento ganas de vivir allá, pero para trabajar, pero no aguanto más. Siento ganas de espiar, pero, ¿y qué? (sic).* (Entrevista. En: Sonoda, 1991).

c) Movimientos locales con alianzas incipientes con Ongs

– El movimiento de Campesinos de Mamirauá - Amazonas

Otro ejemplo de incorporación reciente de poblaciones tradicionales en unidades de conservación restrictivas es el proyecto en la Estación Ecológica Mamirauá, en el Estado de Amazonas, administrado por la Sociedad Civil Mamirauá y apoyado por varias organizaciones no gubernamentales ambientalistas internacionales, entre las cuales está la World Wildlife Fund (WWF).

La EEM (Estación Ecológica Mamirauá) tiene 1.240.000 ha, y fue creada para proteger gran parte de las tierras inundables localizada entre los ríos Japura y Solimoes. En esta extensa área viven 4.500 ribereños esparcidos en cincuenta pequeñas comunidades, con un promedio de once domicilios cada una. Esta población vive de la pesca, la caza y el uso de la selva. Además de estas actividades tradicionales, hay, sin embargo, la tala de madera vendida en los aserraderos de las ciudades.

Contrariamente a lo que obliga la legislación (expulsión de esta población del área), la administración del proyecto decidió mantener a los "campesinos" en este territorio donde siempre vivieron. Esta región es de gran diversidad biológica y durante las crecientes, las aguas se esparcen por miles de hectáreas haciendo imposible la fiscalización de la EEM. Los administradores afirman lo siguiente:

> *Es con el objeto de establecer las bases del manejo así como la protección de la biodiversidad que estamos desarrollando el proyecto de implantación en la Estación Ecológica Mamirauá con amplia participación de las comunidades que viven en la reserva y en su área de influencia directa. Hay mucha discordancia por parte de los conservacionistas más radicales, en cuanto al hecho de que las poblaciones humanas sean mantenidas en una reserva de este tipo. Creemos que no existe ninguna posibilidad de sustentación política de largo plazo para una reserva desierta sin gente en los campos, cuya importancia en la economía regional es relativamente grande. Además, mantener las poblaciones ribereñas dará lugar, en este caso particular, a un aumento notable de fiscalización que hoy no podría ser llevada a cabo eficientemente por los organismos federales competentes. La preservación de la biodiversidad, si no incluye la promoción y la preservación de la vida humana digna, se convierte en sectarismo ecológico, predestinado a la acusación de omitir la especie humana y adoptar una concepción limitada de la naturaleza a preservarse* (Ayres, 1993: 4).

El equipo de administradores perteneciente a una organización no gubernamental local cree que solamente con la participación comunitaria la biodiversidad y la cultura de la región pueden ser protegidas. Este tipo de manejo, empero, es diferente del establecimiento e imposición de "planes de manejo" por parte de científicos y burócratas. Pide un tiempo más largo para su elaboración, ya que depende de consultas continuas y de un diálogo constante con la población local; así como de la inclusión de científicos sociales en los equipos de trabajo, y una mayor flexibilidad en la planificación que valore más el proceso de toma de decisiones que el establecimiento de objetivos rígidos de conservación. La experiencia de este proyecto ha demostrado, sin embargo que, una vez tomada una decisión por parte de las poblaciones locales, hay mayores posibilidades de que las resoluciones sean obedecidas. Eso se manifiesta por ejemplo en el consenso al que llegó la población local respecto de la conservación y el uso sostenido de los lagos, de extrema importancia biológica y socioeconómica. En los debates, las comunidades decidieron definir seis categorías de lagos y su utilización, englobando espacios totalmente preservados, como los lagos de procreación (intocables, incluyendo el arrecife adyacente como área de preservación total); lagos de mantenimiento (Para uso exclusivo de la comunidad, pesca para la venta); lagos de las sedes (donde la pesca está permitida para el abasto de las sedes de los municipios).

Las comunidades, en asamblea, también decidieron el tipo de sanciones a aplicarse a los *comunitarios* que desobedezcan las decisiones.

Los administradores de la EEM concluyen:

> *Con la definición de áreas limitadas para la pesca profesional se espera crear entre los pescadores de las sedes el mismo tipo de 'responsabilidad social' que lleva a los comunitarios a defender, casi en unísono, la preservación de los lagos y la pesca no depredatoria (…). El consenso alcanzado significa un gran chance de que sean cumplidas las decisiones, consideradas por el equipo del Proyecto Mamirauá como bastante satisfactorias desde el punto de vista biológico, geográfico y conservacionista* (p. 9-10).

– El movimiento de los Ex-quilombos Negros de Trombetas

La región amazónica se constituye actualmente en el área de mayor conflicto entre poblaciones tradicionales y unidades de conservación en el Brasil, donde tiene una verdadera expropiación de los espa-

cios y recursos naturales tradicionalmente utilizados por la población local, por la implantación tanto de grandes proyectos de minas, como de áreas naturales protegidas. En algunos casos, existe una contemporaneidad de implantación de ambas actividades en una sola región, con frecuencia como resultado de políticas públicas del Gobierno militar que, a finales de los años Setenta, apuntaban a la organización de los llamados "polos de desarrollo" basados en la actividad minera. Con el fin de conseguir recursos internacionales y la aprobación en los medios ambientalistas oficiales (sectores del Banco Mundial, por ejemplo), en los llamados polos de desarrollo se proponía la instalación de áreas naturales de conservación para "minimizar" los graves impactos ambientales resultantes de los grandes proyectos. Las poblaciones locales, esparcidas en las orillas de los ríos, fueron entonces doblemente destituidas. Los estudios de viabilidad y de impacto ambiental, en general, negaban visibilidad a los moradores locales que vivían de la recolección de castaña, la pesca y la labranza de subsistencia. Para estos estudios los moradores locales, que vivían esparcidos por el territorio, simplemente no existían, y cuando se les reconocía la existencia, era para censarlos, limitarles las actividades de extracción y finalmente expulsarlos usando varias formas coercitivas, incluyendo la violencia física y la policial.

Este proceso ocurrió a finales de la década de los Setenta con las poblaciones negras, restos de antiguos quilombos del río Trombetas, que vivían cerca de Obidos, en el Pará, y fue descrito por Acevedo & Castro (1993). En 1979, el IBDF (luego IBAMA) creó la Reserva Ecológica de Trombeta, en un área utilizada por siglos por los negros de Trombetas en sus actividades extractivistas de pesca y castaña. Como lo analizan Acevedo & Castro:

> *Las pérdidas económicas se suman a otras más profundas en la conciencia de la población. El año 1980 marcó nuevas referencias. Veinte y cinco familias residentes en el Lago Jacaré fueron amenazadas de expulsión por el IBDF, en caso de no desocupar el área de la Reserva. Había ocurrido la misma violencia en el proceso que envolviera a 90 familias, irrisoriamente indemnizadas por la implantación de Minas Río Norte - MRN, obligadas a desplazarse del área actualmente ocupada por la MRN. Las prácticas del IBDF provocaron la revuelta de las poblaciones, llevándolas a reformular sus estrategias políticas. Se observó que la Policía Federal trabaja con el apoyo de la MRN, cuyo puesto está localizado en la ciudad de la*

> *implantadora de minas de Porto Trombetas. Su función en el área es sobre todo la de asegurar la vigilancia de la Reserva, preservándola contra las acciones depredadoras como se lee en los relatos del IBDF y de las empresas; acciones que se atribuyen a los antiguos ocupantes*(1993: 162-3).

El IBAMA, auxiliado por la Policía Federal, requisó a los moradores sus instrumentos de caza y pesca, haciendo algo similar a la represión emprendida por las empresas mineras implantadas en el área como: Alcoa, Mineração Norte y Eletronorte, consideradas por los negros de Trombetas como "extranjeras" en oposición a las poblaciones del lugar.

La implantación de la Reserva Ecológica en la orilla izquierda del Trombetas, y la creación posterior, en 1989, de la Selva nacional en la orilla derecha del mismo río, hicieron inviable la forma de vida de los negros libres de Trombetas. Los que insistieron en quedarse en sus tierras fueron impedidos de sembrar, cazar y pescar.

La rebelión contra el IBDF está marcada en todas las frases de los entrevistados, porque niega la "abundancia" que conocieron desde los tiempos de "bajar de las Cascadas". Una entrevistada de 69 años explicaba:

> *Oye: yo, hay veces en que lloro, yo me acuerdo unas horas de la noche, pensando en cómo me crié en ese lugar, en ese río, y comía bien, bebía bien, hoy soy una vieja, para yo comer un huevo lo hago solo si robo (…) El IBDF no deja (sic).* (1993: 200).

Estos negros libres, consideran la acción cercenadora del IBAMA como un nuevo cautiverio que destruye su modo de vida y amenaza su vinculación cultural con las cascadas y el agua, consideradas sagradas.

Algunos moradores antiguos fueron expulsados tres veces de sus lugares de domicilio, por tres entidades diferentes: la Empresa Minera Santa Patricia, el IBAMA y la Alcoa. Uno de ellos describe así su itinerario:

> *Nosotros vamos a vivir peleando, porque por aquel lado es área biológica, están sacando de las tierras de allá, están sacando a todo el mundo del lago Jacaré, allá donde fue la marra; y allá, la policía llegaba, embarcaba los bártulos del ciudadano, que él quisiese o no (…) si no tiraban fuego a la casa, era así (sic).* (1993: 206).

Para gran parte de estos moradores antiguos, esa "nueva esclavitud" significaba miseria y la perspectiva de una vida inaceptable en favelas, en las afueras, en vez de los grandes proyectos.

> *Los llamados negros de las afueras, los denominados morenos, son para las empresas en su afán de negar la existencia económica y social de las comunidades, grupos doblemente discriminados por ser pobres y por ser negros. Se los disminuye, se les atribuye los más diversos elementos de desvalorización social: perezosos, nómadas, improductivos. Ellos representarían un grupo 'insignificante' numéricamente, que obstaculiza los designios del progreso.* (Acevedo & Castro, 1993: 207).

Se verifica, en este caso, una asociación de fuerzas privadas (las empresas mineras) y públicas (IBAMA) para destruir, física y culturalmente, una población que hasta entonces había vivido en armonía con la selva y los ríos de la Amazonía. En la óptica de estas instituciones, la acción se legitima por inscribirse en la "modernidad económica y ecológica", al considerar fundamental la expulsión de los negros del Trombetas para instalar allá la "modernidad ecológica" marcada por la necesidad de la separación entre hombre y naturaleza con la constitución de áreas naturales de conservación. Ésta, a su vez, garantiza la "modernidad económica" necesaria para la obtención del alto lucro de las empresas mineras, dentro de los designios del Regimen Militar de la "ocupación de espacios vacíos" de la Amazonía (Acevedo & Castro, 1993).

Las poblaciones negras del Trombetas se organizaron en la Asociación de las comunidads de los Remanentes de los Quilombo para luchar contra la expropiación de sus tierras y su cultura, afirmando públicamente sus reivindicaciones a la Procuraduría General de la Nación, (1989), reafirmándolas en el Tribunal Lelio Basso, en París (octubre de 1990).

Movimientos locales con inserción en movimiento sociales amplios: las reservas extractivistas

Algunos movimientos sociales de carácter nacional iniciados en la década de los Setenta, lograron gran visibilidad social en la década de los Ochenta. De estos se puede citar el Movimiento de los Afectados por los Embalses (MOAB) que, en muchos casos, en su lucha contra la construcción de grandes embalses y para la permanencia de las pobla-

ciones locales, defendió también el territorio de uso común (Waldman, 1992). Lo mismo sucede con la defensa de los grupos negros cuando son afectados por los embalses que la CESP (Campaña Energética de São Paulo) pretende construir en el río Ribeira de Iguape, en São Paulo.

El más conocido nacional e internacionalmente fue, sin embargo, el Movimiento Nacional de Extractores de Caucho. Este movimiento iniciado en la década de los Setenta, cuando se agudizó el conflicto de tierras en el Acre, organizó sus primeros "empates" por los cuales los extractores organizados se colocaban delante de las máquinas que derrumbaban la selva y amenazaban su forma de vida. En 1975, cuando fue creado el primer sindicato rural en Basileia (Acre), en uno de los centros de gran densidad de cauchales, la reacción de los nuevos propietarios fue violenta, y hubo muchos casos de incendios de casas de extractores y asesinatos de sus líderes. El Consejo Nacional de Extractores, establecido en 1985, tenía como estrategia la creación de *reservas de extracción,* a partir de un movimiento para la propiedad efectiva de la tierra y la forma de vida tradicional, llegó a contar también con el apoyo de grupos ambientalistas y organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales. Además, en 1986 fue creada la Alianza de los Pueblos de la Selva que englobaba también a las poblaciones indígenas. El esfuerzo conjunto de los liderazgos indígenas, de los extractores, de los afectados por los embalses, apoyados por organizaciones ambientalistas de Brasil y del extranjero hicieron posible, por ejemplo, la realización del "Encuentro de los Pueblos de la Selva", en Altamira (1989), para protestar contra la construcción hidroeléctrica en el río Xingu, donde se localizan muchas reservas indígenas (Cedi, 1989).

El establecimiento de las *reservas extractivistas* implica la desaprobación de vastas áreas realizadas por el INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria), incluyendo varias "colocaciones" (territorios de extracción) con cerca de 300 ha. por familia. Dentro de estas reservas, el área es explotada no solamente para la extracción del látex, sino también, para el extractivismo vegetal (castaña, la fruta llamada *pupunha* etc.), la caza y la agricultura itinerante (Alegretti, 1987).

> *Se denomina reserva extractivista un área ya ocupada por poblaciones que viven de los recursos de la selva, regulada por medio de la concesión del uso transferida por el Estado a asociaciones legalmente constituidas explotada económicamente según un plan de manejo específico y orienta-*

> *da al beneficio social de las poblaciones por medio de proyectos de salud y educación* (IEA, Plan de Trabajo, 1989).

Según Fearnside (1989a) las reservas son todavía administradas en forma comunitaria. A pesar de no estar asentadas en lotes individuales, las familias conservan el derecho de explotar los recursos en sus territorios extractivistas tradicionales (las "colocaciones") dentro de las reservas. La tierra no puede ser vendida o convertida a usos no forestales, aunque se permita la deforestación de pequeñas áreas para la agricultura de subsistencia (no superior a 5 ha. por familia, o aproximadamente del 1 al 2% de la superficie de la reserva).

La creación de estas reservas se basa también en la organización local de los extractores de caucho y los programas de educación, salud, cooperativismo, comercialización, investigación de sistemas alternativos del manejo de la selva.

Las *reservas extractivistas* ganaron notoriedad internacional más amplia, después del asesinato del líder Chico Mendes, en 1988. La primera fue oficialmente creada en 1988, como Proyecto de Asentamiento Extractivista, parte del Plan Nacional de Reforma Agraria del INCRA (Decreto n. 627/INCRA) pasando en 1990 a ser parte de las Universidades de Conservación, responsabilidad del IBAMA (Decreto gubernamental n. 98.897).

Los *comunitarios* de las reservas extractivistas, a través de sus organizaciones representativas, están conscientes de que no basta con garantizar legalmente su territorio contra las agresiones de los grandes intereses económicos. Es fundamental que su producción extractivista es económicamente viable, ya que actualmente dependen tan solo de pocos productos, sea el caucho, la castaña o el coco *babaçu*. La situación es grave respecto al caucho, a causa de los altos costos de producción y un mercado externo desfavorable a los productores primarios, y también al látex producido por monocultivo en el sur del país. Si por un lado los extractores de caucho solicitan subsidios al gobierno para el mantenimiento del precio del caucho en el mercado interno, por otro buscan alternativas de comercialización de productos de la Amazonía en el mercado internacional. En este proceso, se organizan cooperativas para eliminar al intermediario (Schwartzman, 1988) y facilitar la comercialización.

Además, el Consejo Nacional de Extractores creó un "Centro de Formación e Investigación" que, en convenio con universidades brasileñas, busca caminos de diversificación de la producción, principalmente en la búsqueda e implantación de sistemas de manejo de la selva natural, agroforestales, neoextractivistas y de conservación genética (Viana & Kageyama. En: Diegues, 1992).

El Movimiento de Extractores, a pesar de la reacción organizada de los latifundistas, de la UDR (Unión Democrática Rural), se expandió no solamente en Acre, donde ya en 1980 cerca del 60% de los municipios tenían organizaciones de extractores de caucho (Sparks, 1989), sino en otros Estados, como Amapa, Rondônia, Amazonas, contabilizando diez asentamientos extractivistas, cuatro reservas extractivistas, que cubren 3.052.527 ha. y benefician a cerca de 9.000 familias (Cima, 1991).

En 1992, el IBAMA creó el CNPT (Consejo Nacional de Poblaciones Tradicionales) con el objeto de apoyar técnicamente las reservas en la Amazonía y difundir esta idea a otras regiones del país. Actualmente existen otras reservas extractivistas fuera de esa región, basadas en la extracción del coco *babaçu*, de recursos naturales de los cercados (flores), recursos pesqueros (mejillones), en Santa Catarina.

El movimiento para el establecimiento de reservas extractivistas es, sin duda, un ejemplo de defensa, refuerzo y nueva creación de formas de vida amenazadas. Además, es una de las alternativas para el uso sostenido de los recursos naturales para la Amazonía, al respetar, al mismo tiempo, los modos tradicionales de vida de las poblaciones y la diversidad biológica. Como oportunamente afirma Silberling (1992), el reconocimiento oficial y social de estas reservas solamente fue posible en el seno de un fuerte movimiento social que, juntamente con el Consejo Nacional de los Extractores de Caucho, busca una legitimación tanto nacional como internacional, particularmente contra otras formas de propiedad, en especial la gran propiedad latifundista. Ellos consiguieron, por medio de la movilización social, de concientización de sus miembros y de educación, crear y recrear valores de solidaridad grupal fundamentales para la continuidad del proceso creativo. Los frecuentes encuentros de los líderes del Consejo Nacional con los extractores de caucho en varias regiones de la Amazonía ayudan en la organización de asociaciones que van a proponer nuevas reservas. Su papel ideológico y simbólico se ha fundamentado en la creación de solidari-

dades, de apoyo de otros grupos, fuerzas sociales y políticas dentro y fuera del país, en la obtención de recursos financieros y técnicos, además de contribuir, de manera decisiva, al aumento de poder de las asociaciones locales de extractores de caucho que se sienten interconectadas a un amplio movimiento que rebasa la Amazonía.

ABYA YALA

Capítulo X

Poblaciones tradicionales y biodiversidad

Uno de los argumentos de los *preservacionistas* contra la existencia de las poblaciones tradicionales en áreas naturales protegidas consideradas restrictivas, es la pretendida incompatibilidad entre la presencia de estas poblaciones y la protección de la biodiversidad.

El establecimiento de áreas protegidas para la conservación de la biodiversidad, sin embargo, es un objetivo relativamente reciente, ya que, como se vio, los parques fueron creados fundamentalmente para la recreación y felicidad de las poblaciones urbanas, la educación ambiental y la investigación. El mantenimiento de la biodiversidad apareció como objetivo de la conservación como resultado rápido de la desaparición de especies y ecosistemas, particularmente desde los años Sesenta.

El problema de la biodiversidad aparece nítidamente en la Estrategia Mundial para la Conservación de la UICN (1980). En ese documento, los objetivos básicos de la conservación son: mantenimiento de los procesos ecológicos esenciales; preservación de la diversidad genética; y utilización intensa de las especies y ecosistemas.

La preservación de la diversidad biológica está contemplada principalmente en el mantenimiento de la diversidad genética, cuya preservación es necesaria tanto para asegurar el abasto de alimentos, fibras y ciertas drogas, como para el progreso científico e industrial. Además, para impedir que la pérdida de especies cause daños al funcionamiento eficaz de los procesos biológicos (*Sumario de la Estrategia*, versión brasileña, 1984).

En el manual de la UICN, *Managing Protected Areas in the Tropics* (1986), las áreas protegidas naturales se consideran como esenciales para la conservación de los recursos vivos de una nación, y se asegura "que muestras representativas de importantes regiones naturales sean

mantenidas en perpetuidad, que la diversidad física y biológica sea mantenida y que el material genético selvático sea conservado."

Seguidamente el manual agrega:

> *Las áreas protegidas también pueden contribuir a la preservación ambiental de las áreas adyacentes, a la capacidad productiva de los ecosistemas, al área de utilización de investigaciones y educación ambiental, al desarrollo rural integrado y el turismo y la recreación* (p. 1).

Es interesante observar que el turismo y la recreación, objetivos principales de las primeras unidades de conservación, son ahora objetivos secundarios en lo que el manual define como "conceptos modernos de áreas protegidas".

En los documentos más recientes de la UICN, como el From Strategy to Action (1988), hay una primera vinculación entre el mantenimiento de la diversidad biológica (entendida como diversidad de especies y ecosistemas) y la diversidad cultural. Este documento afirma que

> *la destrucción de la vida selvática y las selvas tiene hoy relativamente poco que ver con las especies en sí, pero es una consecuencia de las relaciones entre la población y la naturaleza y de las relaciones entre las personas* (p. 33).

Así mismo considera que, hasta ahora,

> *el movimiento conservacionista fue liderado por naturalistas, incluyendo aficionados y biólogos entrenados. Aunque su contribución ha sido esencial, ellos fueron incapaces de resolver los problemas básicos de la conservación porque los factores limitantes no son de orden ecológico, sino principalmente políticos, económicos y sociales. Las opiniones para la conservación se tienen que buscar entre los políticos, los sociólogos rurales, los agrónomos y los economistas. En último análisis, los usuarios de los recursos naturales locales son aquellos que toman las decisiones* (1988: 33).

Además, enfatiza la importancia del conocimiento de las poblaciones locales *(traditional groups)* para asegurar la diversidad biológica.

Estudios recientes (Balée, 1988, 1992a; Gomez-Pompa, 1971, 1972 y otros) afirman que el mantenimiento e incluso el aumento de la diversidad biológica en las selvas tropicales, está relacionado íntimamente con las prácticas tradicionales de la agricultura itinerante de los pueblos primitivos. El sistema regenerativo de la selva húmeda parece

estar muy bien adaptado a las actividades del hombre primitivo. El uso de pequeñas áreas de tierra para la agricultura y su abandono después del menoscabo de la producción agrícola (*shifting agriculture*) es similar a la producida por la destrucción ocasional de las selvas por causas naturales. Este tipo de actividad aún puede verse en muchas áreas tropicales, donde es posible encontrar un dibujo en mosaico, con la presencia de grandes porciones de selva húmeda primaria y porciones de selva perturbada de diferentes edades desde el momento de su abandono. Ya existen varios estudios de esta serie de sucesiones y, en muchos casos, tienden a concordar sobre el hecho de que la agricultura itinerante fue un medio natural para usar las propiedades regenerativas de la selva húmeda en beneficio del hombre (Gomez-Pompa, 1972). El autor insiste:

> *un hecho bien conocido por los ecólogos tropicales es que gran parte de la vegetación primaria de muchas zonas reconocidas como vírgenes presentan vestigios de perturbación humana y cada día se hace más difícil encontrar zonas totalmente vírgenes* (p. 15).

Gomez-Pompa también afirma que varios autores descubrieron que muchas especies dominantes en las selvas "primarias" de México y Centroamérica son en verdad especies útiles que el hombre del pasado protegió y que su abundancia actual está relacionada con este hecho. Seguidamente, lanza la hipótesis de que la variabilidad inducida por el hombre en el medio ambiente de las zonas tropicales es un factor que favoreció y favorece notablemente la variabilidad de las especies y probablemente su especialización (1971).

Si estas hipótesis llegaran a ser comprobadas, y muchos estudios recientes apuntan en este sentido (Oliveira, 1992), es inevitable reconcebir con ideas nuevas las "selvas naturales" y su modalidad de conservación por medio de unidades de conservación en que se prohibe la acción de la agricultura itinerante tal como hoy la practican las poblaciones indígenas y otras tradicionales: extractores de caucho, ribereños, *caiçaras*, etc. Además, es necesario rescatar los sistemas tradicionales de manejo hasta hoy practicado por estas poblaciones, ya que estas técnicas han contribuido significativamente al mantenimiento de la diversidad biológica. En este sentido, son importantes los trabajos de Posey (1987) que atestiguan que, al lado de especies domesticadas/semidomesticadas, los cayapos actualmente transplantan varias especies de la

selva primaria a antiguos campos de cultivo, a lo largo de los caminos y al lado de las aldeas, formando los llamados "campos de selva". Estas porciones manejadas fueron denominadas por Posey *islas naturales de recursos* y son ampliamente aprovechadas en la rutina diaria indígena, así como durante las largas expediciones de caza que duran varios meses (Posey, 1987). Balee (1992a; 1992b) demuestra que la selva secundaria tiende a alcanzar la selva primaria en diversidad a lo largo del tiempo, cosa que puede ocurrir en menos de ochenta años. La diversidad en número de especies entre las dos selvas es similar: 360 en la secundaria y 341 en la primaria.

Los trabajos anteriormente citados atestiguan el gran caudal de conocimiento de las poblaciones indígenas y tradicionales sobre el comportamiento de la selva tropical. Ellos señalan también la necesidad de incorporar a estas poblaciones en el manejo de esas áreas. Gomez-Pompa & Kaus (1992) van más allá afirmando que:

> *La técnica del tumbe y quema propia de la agricultura itinerante debe continuar para proteger las especies. Sin todas estas prácticas culturales humanas que van junto con el hábitat, las especies se perderán para siempre. Y sin embargo, esta dimensión de la conservación ha sido descuidada en nuestra propia tradición de manejo de recursos naturales* (1992:274)

Brown, K. & Brown, G. (1992) también comparan el importante papel de las comunidades tradicionales con respecto a la conservación de la biodiversidad en la selva tropical brasileña, con la destrucción generada por la acción de los grandes hacendados y grupos económicos. Para ellos, la acción de estos grandes grupos lleva a un máximo de erosión genética, inclusive cuando está acompañada por "medidas de conservación". Los autores también afirman que el modelo de uso de baja intensidad de los recursos naturales por parte de las poblaciones extractivistas e indígenas, con frecuencia lleva a un mínimo de erosión genética y un máximo de conservación. Aunque la densidad poblacional sea generalmente inferior a un hab/km^2, puede llegar a ser diez veces más si es cuidadosamente planeada, aproximándose al uso realizado por la agricultura campesina. Siempre según Brown, este uso "subdesarrollado" de la tierra y sus recursos generalmente descrito como "primitivo", no económico y depredatorio por las agencias oficiales de "desarrollo", ha demostrado ser el más rentable de la selva a corto y medio plazo; aunque no sirva a los intereses de las poblaciones urbanas

más densas y poderosas (muchas veces miopes), mantiene la biodiversidad y los procesos naturales de una manera eficaz.

Brown, K. & Brown, G. (1992) terminan el artículo afirmando que las poblaciones urbanas tienen mucho que aprender de las tradicionales que viven en mayor armonía con la naturaleza.

> *Respetando la sensibilidad respecto de la diversidad natural y su proceso, inherente a los sistemas socioeconómicos de producción menos sofisticados, las poblaciones de las áreas urbanas podrán desarrollar un nuevo conocimiento de estas fuentes de su propia supervivencia* (p. 10).

Trabajos recientes del Banco Mundial (Cleaver, 1992) apuntan a la desmitificación de las "selvas intocadas" y la importancia de las poblaciones tradicionales en la conservación de la biodiversidad. En las recomendaciones para el Banco, Bailey afirma:

> *La composición y distribución presente de las plantas y los animales en la selva húmeda son el resultado de la introducción de especies exóticas, la creación de nuevos habitats y la manipulación continua hecha por los pueblos de la selva durante miles de años. A causa de la larga historia de descanso del suelo de la agricultura itinerante, junto con los pueblos nómadas/pastores en África Central, todas las selvas actuales son realmente grados de varios estadios sucesivos de crecimiento creados por el pueblo y no existen áreas que muchos relatos y propuestas llaman 'primítivas', 'vírgenes', 'primarias' o 'selva madura'.*
>
> *En resumen, esas selvas pueden ser consideradas artefactos culturales humanos. La actual biodiversidad existe en el África no a pesar de la presencia de habitantes humanos, sino a causa de la misma* (1992: 207-8).

En seguida la misma relación considera que:

> *la importancia de este hecho para la planificación de la protección y el manejo de las reservas biológicas es que, si excluimos a los seres humanos del uso de grandes áreas de selvas, no estaremos protegiendo la biodiversidad que apreciamos, sino la alteraremos significativamente y probablemente la disminuiremos a lo largo del tiempo. Por eso, las áreas deberían ser consideradas libres y disponibles para la conservación, después de estudios cuidadoso s que incluyan entrevistas exhaustivas con los moradores locales y cercanos a estas áreas* (1992: 208).

McNeely (1993) analiza de la misma forma el problema:

> *Emergiendo de la historia occidental y de la experiencia en zonas templadas, la creencia en un mundo salvaje virgen e intocable ha sido uno de los fundamentos del movimiento de áreas protegidas. Pero esta visión de la naturaleza estaba basada en el desconocimiento de las relaciones históricas entre los pueblos y sus habitats y el papel que las poblaciones humanas ejercen en el mantenimiento de la biodiversidad en la selvas y sabanas. En resumen, la biodiversidad que nuestro mundo presenta hoy es el resultado de complejas interacciones históricas entre fuerzas físicas, biológicas y sociales en el correr del tiempo. Virtualmente, todas estas selvas y áreas de gramíneas de nuestro planeta fueron afectadas por los tipos de usos humanos, y el paisaje resultante es un mosaico siempre en transformación de habitats manejados y no manejados, cuya diversidad se refleja en las dimensiones, formas y arreglos humanos. Cuando una sociedad decide que un área merece una protección especial, es obvio que ella debe considerar las necesidades y aspiraciones de los pueblos que ayudaron a amoldar aquel paisaje y que deberán adaptarse a los cambios* (1993: 251-2).

También varios trabajos de etnobiología han señalado la existencia de diversos sistemas tradicionales de manejo fuera de la selva tropical. Así, Diegues (1983; 1988; 1992d) estudia varias formas tradicionales de manejo de las aguas de estuario y costeras por parte de pescadores artesanales; entre ellas está la *caiçara*, el *vivero*, el *cerco*. La *caiçara* es una especie de trampa hecha de ramas colocadas de manera ordenada en el fondo de estuarios y lagunas, como Mundaú y Manguaba. Es similar al *brush park* descrito por Bourgoignie (1972) en África Occidental, donde se llama *akadjá*. Al lado de esas ramas, van a aparearse varias especies de peces, en diversas fases de su vida reproductiva, y son capturados por los pescadores, quienes privilegian a los que llegaron a la fase adulta. En este sentido, la *caiçara* es una especie de arrecife artificial hoy mundialmente conocido como una técnica moderna y ampliamente difundida por la FAO. como también lo menciona Marques (1991), las *caiçaras* son unidades de recursos artificialmente inducidas y manipuladas por los pescadores artesanales. Existen varios modelos, de acuerdo a la mayor o menor distancia con respecto a la entrada del puerto. Además, él menciona el hecho de que las *caiçaras redondas* o "de canasta" son conjuntos complejos, con estoques multiespecíficos. El autor reconoce también el gran conocimiento empírico que tienen los

pescadores de las varias especies que viven y buscan la *caiçara*, su ciclo de vida, sus hábitos alimenticios, las diversas fases de colonización de las ramas de la *caiçara* para las distintas especies.

El *vivero* también es una técnica de manejo costero, empleada sobre todo en el Noreste. Por medio de él los pescadores hacen un cerco en la parte más profunda del estuario, dejando pasar solamente los peces en las mareas crecientes, reteniéndolos para la cría extensiva, usando solamente los alimentos propios del agua (Diegues, 1992d).

Otras técnicas de manejo son también mencionadas por Cordell (1982) que defiende firmemente la necesidad de integrar estas prácticas tradicionales de manejo en la moderna administración pesquera.

Estas distintas prácticas de manejo descritas tanto para la selva virgen como para los ambientes costeros, contribuyeron y contribuyen al mantenimiento de la diversidad biológica, tanto de las especies como de los ecosistemas. Son prácticas culturales de extrema importancia que revelan un gran conocimiento acumulado y *savoir faire* de las poblaciones tradicionales y deben ser consideradas en el proceso de implantación de unidades de conservación tanto en la selva tropical como en los ambientes de la costa.

En el caso de la selva tropical, como lo vimos anteriormente, es muy difícil hoy distinguir la "selva virgen" de la "selva alterada", sobre todo por la agricultura itinerante. En este sentido, la noción de *wilderness* en los países tropicales es probablemente distinta de la descrita por los primeros ambientalistas americanos. Como se vio, las poblaciones tradicionales, mediante sus prácticas culturales, colaboraron y colaboran en el mantenimiento de la diversidad biológica, siempre que sean respetadas y mantenidas sus formas tradicionales de manejo. Ahora bien: la implantación de áreas naturales protegidas que respeten estas prácticas tradicionales, pueden contribuir tanto a la protección de formas de vida humana más compatible con la diversidad biológica, como a la conservación del mundo natural, sea que éste sea "virgen" sea que ya esté alterado por poblaciones tradicionales.

Conclusiones

Las áreas naturales protegidas, sobre todo las de uso restringido, más que una estrategia gubernamental de conservación reflejan, de forma emblemática, un tipo de relación hombre-naturaleza. La difusión de la idea de parques nacionales deshabitados, surgida en los Estados Unidos a mediados del siglo pasado, retoma de un lado el "mito de los paraísos naturales intocados" a semejanza del Edén de donde fueron expulsados Adán y Eva, del Jardín de las Hespéridas de los griegos, y de las islas Bienaventuradas medievales; por otro, se basa en el *conservacionismo reactivo*, como lo denomina Moscovici. Este conservacionismo reactivo del siglo XIX, por el cual se atribuyen al mundo natural todas las virtudes y a la sociedad todos los vicios, fue una reacción al culturalismo, que veía en la naturaleza la enfermedad del hombre, una amenaza de regreso a lo salvaje, al cual debe oponerse la cultura.

Este tema también propone el debate sobre la importancia de los mitos y las simbologías en las sociedades modernas. Por más que la sociedad urbano-industrial y el avance de las ciencias hayan desacralizado el mundo y reducido los mitos, la imagen del parque nacional y otras áreas protegidas como un paraíso en que la *naturaleza virgen* se expresa en toda su belleza, transformándose en un objeto de reverencia del hombre urbano, resalta la idea de que las mitologías tienen larga vida y pueden renacer a la sombra de la racionalidad. Este mito de la naturaleza virgen e intocable reelabora no solamente unas creencias antiguas, incorpora también unos elementos de la ciencia moderna, como la noción de biodiversidad, de las funciones de los ecosistemas, en una simbiosis expresada por la alianza entre determinadas corrientes de las ciencias naturales y del ecologismo preservacionista. La persistencia de la idea de un mundo natural, salvaje, no tocado, tiene una fuerza considerable, sobre todo entre poblaciones urbanas e industriales que perdieron, en gran parte, el contacto cotidiano y de trabajo con el medio rural. Eso, a pesar de las evidencias científicas crecientes de que en los varios cientos de miles de años de vida humana, los hombres de una forma u otra interfirieron, con mayor o menor intensidad, en los diver-

sos ecosistemas terrestres, quedando actualmente muy poco de la naturaleza virgen e intocada.

Es importante destacar el hecho de que la concretización histórica de este mito de la naturaleza intocada, mediante la creación de parques naturales y reservas, se dio y sigue dándose en los países tropicales, en áreas frecuentemente habitadas por poblaciones tradicionales, portadoras a su vez de otros mitos y simbologías relativas a la naturaleza. El conflicto entre la visión de las llamadas *poblaciones tradicionales* y la de los preservacionistas y entidades conservacionistas tradicionales estatales no puede, sin embargo, ser analizado, simplemente como una oposición entre mitologías y simbolismos. Este conflicto se relaciona también con la ecología política o con la propia política simplemente, ya que el Estado impone sobre espacios territoriales donde viven poblaciones tradicionales otros espacios considerados "modernos y públicos": el de los parques y reservas de donde, por ley, necesariamente deben ser expulsados los moradores. En un primer momento, estos actores sociales son *invisibles*, y los llamados "planes de manejo de los parques" ni siquiera mencionan su existencia. El reconocimiento de su existencia y hasta de su importancia para la conservación y el mantenimiento de la diversidad biológica es un fenómeno reciente, causado por el surgimiento, en países del Tercer Mundo, de un ecologismo diferente del de los países industrializados. Este nuevo ecologismo que absorbe principios del llamado "nuevo naturalismo" de Moscivici se traduce en movimientos sociales que proponen el respeto a la diversidad cultural como base para el mantenimiento de la diversidad biológica, una nueva alianza entre el hombre y la naturaleza, y la necesidad de una participación democrática en la gestión de los espacios territoriales. La visibilidad mayor de los moradores de los parques se dio también por los conflictos generados por la entrada de poblaciones sin tierra en áreas de parque ya decretadas, pero muchas veces no efectivamente administradas por el poder público. Poblaciones tradicionales y moradores recién llegados empezaron a organizarse recién contra la acción fiscalizadora del Estado que, en la mayoría de las veces, impide la reproducción social y cultural de esas comunidades humanas. Estos conflictos empezaron a tomar dimensión nacional al dar lugar a enfrentamientos cada vez mayores entre los moradores y las administraciones de parques y reservas.

En el Brasil, en el plan de la administración federal y de algunas organizaciones no gubernamentales, el problema de la presencia de poblaciones tradicionales en parques nacionales y unidades de conservación similares ha sido tratado dentro de una visión conservadora, aún influenciada por percepciones urbanas de lo que significa el mundo natural y la naturaleza salvaje. Se habla de interferencia humana negativa en las áreas naturales protegidas sin hacer distinciones entre los intereses económicos externos a las áreas y actividades de aquellas poblaciones en gran parte responsables del mantenimiento de la diversidad biológica. Como se demostró a lo largo de este texto, muchas de las ideas preservacionistas sobre un *mundo natural* se basan en una concepción de la naturaleza intocada y no-domesticada, en la noción de equilibrio de los ecosistemas, difícilmente encontrables incluso en las selvas tropicales. En nuestra opinión debe rechazarse tanto una visión utilitarista de la conservación, por la cual cualquier impacto de actividades humanas puede ser revertido por la tecnología moderna, como la visión estrictamente preservacionista basada en la presuposición de que, al apartarse áreas naturales para la conservación, automáticamente se garantizará la integridad biológica. En países subdesarrollados, la conservación podrá ser más bien alcanzada con la real integración y participación de las poblaciones tradicionales que, como se afirmó anteriormente, en gran parte han sido responsables de la diversidad biológica que hoy se pretende resguardar.

Por otra parte, existe también la necesidad de precaverse de una visión simplista de lo *selvático* ecológicamente noble (Redford, 1990). No todos lo moradores son "conservacionistas natos", pero entre ellos hay poblaciones tradicionales que almacenaron un amplio conocimiento empírico del funcionamiento del mundo natural en que viven.

Hay una gran necesidad de conocer mejor las relaciones entre el mantenimiento de la diversidad biológica y la conservación de la diversidad cultural. Casi ninguna investigación científica sistemática ha sido realizada en este sentido. Hasta la fecha, en el Brasil, la evaluación de un área a declararse unidad de conservación ha sido responsabilidad únicamente de los científicos naturales. Hace falta una visión interdisciplinar, donde trabajen de una manera integrada biólogos, ingenieros forestales, sociólogos, antropólogos y científicos políticos, entre otros, en cooperación con las poblaciones tradicionales. Como lo afirma Gomez-Pompa & Kaus (1992) estamos discutiendo y estableciendo políti-

cas sobre un tema que conocemos poco; y aquellas poblaciones que lo conocen mejor, rara vez participan en los debates y las decisiones.

Bibliografía

ACEVEDO, R. & CASTRO, E.
1993 *Negros do Trombetas: guardiães de matos e rios. Pará*: UFPA/NAEEA.
ADAMS, C.
1992 "As florestas virgens manejadas». In: *Boletim Paraense Emilio Goeldi*. Belém (no prelo).
ALLEGRETTI, M.
1987 *Reservas Extrativistas: uma proposta de desenvolvimento para a floresta amazônica*. Curitiba: IEA.
1979 *Os seringueiros estudo de caso em um seringal nativo do Acre*. Brasília: dissertação (mestrado), Universidade de Brasília.
AMEND, S.
1992 *Espacios sin habitantes? Parques nacionales en América del Sur*. Barcelona, UICN: Ed. Nueva Sociedad.
ANDERSEN, C.
1973 *Thoreau's Vision: the Major Essays*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
ANDERSON, A.
1989 "Land Use Strategies for Successful Extractive Economies". In: Paper: *Simpósio: Extrative Economies in Tropical Countries. A Course for Action*. Washington: Narural Wildlife Federation.
AYRES, D. & AYRES, J. M.
1993. "A implantação de uma unidade de conservação em área de várzea: a experiência de Mamirauá". In: Atas do Congresso: *In ternational Interdisciplinary Approaches to Biodiversity Conservation and Land Use Dynamics in the Nevu World*. Belo Horizonte.
BACHA, C.
1992 *A distribuição geográfica das unidades de conservação existentes no Brasil* (mimeo) ESALQ-USP
BAILEY, R et alii.
1992 "Development in the Central African Rainforest: Concern for Forest People". In: Cleaver, K. et alii. *Conservation of West and Central African Rainforest*. Washington: Banco Mundial/UlCN.
BAIRD CALICOT, J.
1991 *The Wilderness Idea Revisited*. Ms.
BALÉE, W.
1992a "Indigenous History and Amazonian Biodiversity». In: H. K., Steen & TUCKER(eds.). *Changing Tropical Forest: HistoricalPerspectives on Today's Challanges in Central and South América*. Durham: Forest History Society, 185-97.

1992b "IndigenousTransformation of Amazonian Forest. An Example fron Maranhão, Brazil". In: *L'Homme.*

1988 Indigenous Adaptation to Amazonian Palm Forest". *In Principles* 32(2):47-54.

BANDYOPADYAY J & SHIVA, V.

1988 "Political Economy of Ecology Movements". In *Economic and Political Weekly*, June.

BAREL, Y.

1973 *La reproduction sociale.* Paris: Anthropos.

BEGOSS1, A.

1993 "Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente". In: *Interciência 18*(3), mai/jun.

BONIFÁCIO, J.

1962 *Obras científicas, políticas e sociais.* Santos: Imprensa Oficial.

BOOKCHIN, M.

1980 *Towards an Ecological Society.* Montreal: Black Rose Book.

BOURGOIGNIE, G.

1972 "Etho-ecologie d'une collectivité régionale: les cités lacustres en Dahomey". In: *Canadian Journal of African Studies 6.*

BROWN, K. & BROWN, G.

1991 *Habitat Alteration and Species Loss in Brazilian Forest: Social, Biological and Ecological Determinants.* São Paulo: Unicamp/Univ. of Wisconsin (mimeo).

CAJKA, F.

1980 "Antropología ecológica: una manera de ver el mundo". In: *Antropología y marxismo* 3, abr-set.

CAMARA CA5CUDO

1972 *Dicionário do folclore brasileiro.* Sao Paulo: Ed. Ouro.

CANDIDO, A.

1964 *Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos meios de vida.* Rio Janeiro: José Olympio (Coleçao Documentos Brasileiros, 118).

CARS0N, R.

1962 *A Silent Spring.* Boston: Houghton Miffiin.

CARVALHO, J. C.

1989 *O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna.* Brasília: UnB (Série Antropologia, 77).

1967 "A conservação da natureza e dos recursos naturais na Amazônia Brasileira". In: *Simpósio sobre a Biota Amazônica* 7: 1 -47.

CEDI & MUSEU NACIONAL/ UFRJ.

1989 *Terras indígenas no Brasil.* Rio de Janeiro.

CHAMBERS, R.
1987 *Sustainable Rural Liveliboods: a Key Strategy for People, Environment and Development*. Sussex, IDS: University of Sussex.
CIMA.
1991 *Subsidios técnicos para a elaboração do relatório nacional do Brasil para a CNUMAD*. Brasília.
CLAY, J.
1985 "Parks and People". In: *Cultural Survival* 9(1).
CLEAVER, K. et alii.
1992 *Conservation of West and Central African Rainforest*. Washington: Banco Mundiai/UlCN.
CNS.
1989 *Capitalism, Nature, Socialism, a Journal of Socialist Ecology* 3, Nov.
COMMONER, B.
1971 *The Closing Circle. Nature, Man and Technology*. New York: Bantam Books.
CORBIN, A.
1989 *O território do vazio: a praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Cia. das Letras.
CORDELL, J.
1982 *Locally Managed Sea Territories in Brazilian Coastal Fishing*. Roma: FAO.
1974 "The Lunar Tlde Fishing Cycle in Northeastern Brazil". In: *Eenology 13*, out.
CULTURAL SURVIVAL.
1975 *Parks and People 9*(1), fev.
CUNHA, L.
1993 *Conflitos de populações humanas em unidades de conservação em Mata Atântica*. São Paulo: NUPAUB-USP (versão preliminar).
1992 *Reserva extrativista para regiões de mangue: uma proposta preliminar para o estudrio de Mamanguape (Paraiba)*. Sao Paulo: NUPAUB-USP.
1989 *As comunidades litorâneas e unidades de proteção ambiental: convivência e conflitos, o caso de Guaraqueçaba (Paraná)*. Sao Paulo: NUPAUB-USP.
DASMANNlR,
1988 Toward a Biosphere Consciousness. In: WORSTER, D. (ed.). *The Ends of the Earth. Perspectives on Modern Environmental History*. Cambridge: Cambridge University Press.
DEIHL, C.
1985 "Wildlife and the Masai". In: *Cultural Survival 9*(1), fev.

DEVALL, B. G. Sessions.
1985 *Deep Ecology-living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith Books.
DIEGUES, A. C.
1993 *The Social Dynamics of Deforestation in the Brazilian Amazon: an Overview*. Geneva: UNRISD.

1993a *A dinâmica social do desmatamento na Amazônia: populações e modos de vida em Rondônia e Sudeste do Pará.* São Paulo: NUPAUB-USP.

1993b *O mito moderno da natureza intocada: populações tradicionais em unidades de conservação.* Sao Paulo: NUPAUB-USP.

1992 "Os pescadores artesanais e a questao ambientai". In: **Proposta** 53, ano XVI, mai.

1992a "Traditionai SeaTenure and Coastal Fisheries Resources Management in Brazil". In: *Tradition and Social Change in the Coaztal Communities of Brazil: a Reader of Maritime Anthropology.* Sao Paulo: NUPAUB-USP.

1992b "Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas". In: *São Paulo em Perspectiva 6*(l-2), jan-/jun.

1992c "Sustainable Development and People's Participation in Wetland Ecosystem Conservation in Brazil: Two Comparative Studies". In: GHAl, D. & VIVIAN, J. (eds.). *Grassroots Environmental Action.* N. York and London: Routledge.

1992d "Human Occupation of Wetlands in Brazilian Amazonia". In: KOSINSKI, L. (ed.). *Ecological Disorder in Amazonia.* Unesco/lSSC/Educan.

1989 "The People's Role in Wetland Management". In: *Abstract of the International Conference: The Peoples Role in Wetland Management,* Leiden.

1989 (coord.). Inventário das áreas úmidas brasileiras. São Paulo: NUPAUB-USP.

1988 *Biological Diversity and Coastal Tradicional Cultures: the Caiçaras Communities.* São Paulo: UICN/NUPAUB-USP.

1983 *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar.* São Paulo: Álica.

DIEGUES JUNIOR, M.

1960 *Regiões culturais no Brasil.* Rio de Janeiro: MEC, INEP, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (Publ. CBPE, série 6, Sociedade e Educação, 2).

1963 *Etnias e culturas do Brasil.* Rio de Janeiro: Letras e Artes.

DUMONT, R.

1974 *L'utopie ou la mort,* Paris: Seuil, Points.

DURAND, G.

1993 A imaginação simbólica. São Paulo: Cultrix.

DYSON, M.

1992 "Concern for Africa's Forest Peoples: a Touchstone of a Sustainable Development Policy". In: CLEAVER, K. et aili. Op. cit.

EHRLICH, P.

1982 "Human Carrying Capacity, Extinctions and Nature Reserves". In: *Bioscience 32*(5).

1971 *The Population Bomb.* New York: A Sierra Club/Ballantine Book.

EKERSLEY, R.

1992 *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach.* New York: University of New York Press.

ELlADE, M.

1991 *Imagens e símbolos.* São Paulo: Martins Fontes.

ELLEN, R.
1989 *Environment, Subsistence and System: the Ecology of Small-scale Social Formations.* New York: Cambridge University Press.
FEARNSIDE, P.
1989 "Extractive Reserves in Brazilian Amazonia". In: *Biocience 39*(6), June.
FIRTH, R.
1946 *Malay Fishermen: their Peasant Economy.* London: Routledge.
FORMAN, S.
1970 *The Raft Fishermen: Tradition and Change in the Brazilian Peasant Economy.* Bloomington: Indiana Univ. Press.
FOSTER, G.
1963 "What is Folk Cukure". In: *American Anthropologist,* New York, v. 55.
Fox, W.
1990 *Toward a Transpersonal Ecology.* London: Shambala.
FURTADO, L.
1988 "Os caboclos pescadores do baixo rio Amazonas e o processo de mudança social e economica". In: *Ciências Sociais e o Mar no Brasil. III Encontro Populações, Rios e Mares da Amazónia.* São Paulo: NUPAUB-USP.
GALVÁO, H.
1968 Novas cartas da praia. Natai: Ed. do Val.
GALVÁO, R.
1983 *Brasil: algunas consideraciones sobre la actividad pesquera en el país: un estudio de caso.* Roma: FAO/Fisheries Report n.º 295.
GEERTZ, C.
1973 *The Interpretation of Culture: Selected Essays.* New York: Basic Books.
1962 "The Growth of Culture and Evolution of Mind". In: SCHER, J. (ed.). *Theories of the Mind.* Glencoe lll.: Free Press, 713-40.
GHIMIRE, K.
1993 *Parques e populações: problemas de sobrevivência no manejo de parques nacionais na Tailândia e Madagaucar.* Trad. Cristina Adams. São Paulo: NUPAUB-USP/UNRISD.
1991 *Park and People Issues in National Parks Management in Thailand and Madagascar.* Canadá: UNRISD.
Guicci, G.
1992 *Viajantes do maravilhoso: o novo mundo.* São Paulo: Cia. das Letras.
GODELIER, M.
1984 *L'idéel et le matériel.* Paris: Fayard.
1974 "Considerations théoriques et critiques sur le probleme des rapports entre l'homme et son environement". In: *Information sur les Sciences Sociales,* Paris: 13(6).
1973 Horizons, trapets marxistes en anthropologie. Paris: Maspero.
GOMEZ -POMPA & KAUS, A.
1992 "Taming the Wilderness Myth". In: *Bioscience 42*(4).
1971 "Possible papel de la vegetación secundaria en la evolución de la flora tropical". In: *Biotropica 3*(2):125-35.

GOMEZ-POMPA, A.; VASQUEZ-YANES & GUEVARA C.
1972 The Tropicai Rainforest: a Nonrenewable Resource". In: *Science 177:7*62-5.
GOODENOUGH, W.
1957 "Cultural Anthropology and Linguistics". In: *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Washington: P Garvin.
GUTELMAN, M.
1974 *Structures et reformes agraires.* Paris: Peti Collection Maspero.
HARDIN, G.
1968 "The Tragedy of the Commons. In: *Science* 162.
HATMANN, W.
1990 'Por uma co-administraçao de recursos pesqueiros em águas interiores da Amazonia. O caso das comunidades ribeirinhas e pesqueiras do Lago Grande de Monte Alegre". In: *Ciências Sociais e o Mar no Brasil. III Encontro Populações Humanas, Rios e Mares da Amazônia.* São Paulo: NUPAUB-USP.
HOBSBAWM J.
1971 Introducción a formaciones económicas precapitalistas". In: *Cuadernos del Pasado y Presente.* Cordoba.
HOLANDA, S. B.
1969 Visão do paraíso: os motivos edénicos no descobrimento e na coloni- zação. São Paulo: Nacional.

HUGHE5, D.
1983 *American Indian Ecology*. El Paso: Texas Western Press.
IBAMA.
1989 *Unidades de conservação no Brasil,* v. 1. Brasília.
IBAMA/FUNATURA.
1989 *Sistema Nacional de Unidades de Conservação: aspectos conceituais e legais.* Brasília.
ILLICH, 1.
1971 *Une société sans école.* Paris: Seuil.
1973 *La convivialité.* Paris: Seuil.
IUCN.
1993 *"Parks for Life". In: Report of the l V World Congress on National Parks and Protected Areas.* Gland.
1992 *Protected Areas and Demographic Change; Planning for the Future.* Gland.
1992 *Boletin.* UICN 23(2), jun.
1988 *From Strategy to Action.* Gland.
1986 *Conservação e desenvolvimento sustentado: pondo em prática a estratégia mundial para a conservaçãdo.* Gland.
1986a *Managing Protected Areas in the Tropics* Gland.
1985 *United Nations List of National Parks and Protected Areas.* Gland.
1980 *World Conservation Strategy.* Gland.

IUCN/PNUMA/WWF.
1991 *Cuidar la tierra.* Gland.
IUCN/WWF/PN.
1986b *Conservando el património natural de la región neotropicaL Plan de Accion Nahuel Hauapi para las áreas protegidas de la región neo-tropical.* Gland.
JAN5EN, D.
1973 "Tropical Agrosystems". In: *Science*, Wahsington, v. 183, dez.
KEE51NG, R.
1974 *Theories of Culture.* Canberra: Australian Nationai University.
KEMF, E. (ed.).
1993 "In Search of a Home: Protected Living in or Near Protected Areas". In: *The Law of the Mother: Protecting Indigenous Peoples in Protected Areas.* San Francisco: Sierra Club Book.
KORPES, C.
1989 "Efficiency" Equity, Esthetics; Shifting Themes in American Conservarion". In: WORSTER, D. (ed.). *The Ends of the Earth: Perspectives on Modern Environmental History.* Cambridge: Cambridge University Press.
KRUTCH, J.
1958 *Grand Canyon: Today and all its Yesterdays.* Nova York.
LADEIRA, M.
1992 *O caminhar sob a luz. O território Mbya à beira do oceano.* Dissertação (mestrado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
LEONEL, M. et alii.
1988 *Populações ribeirinhas e comunidades indigenau do Guaporé (Rondônia).* São Paulo: IAMA/NUPAUB-USP (nao publicado).
LEOPOLD, A.
1949 *A Sand County.* New York.
LEVI-STRAUSS, C.
1989 *O pensamento selvagem.* São Paulo: Papirus.
LIMA,K.
1989 *Democracia e expressão da cidadania: uma perspectiva para o uso do espaçõ público.* Rio de Janeiro: UFRJ.
LOUREIRO, V.
1985 *Os parceiros do mar. Natureza e conflito social na pesca da Amazônia.* Belém: CNDCT, CNPq, Museu Emílio Goeldi.
LUTZEMBERG, J.
1976 *Manifesto Ecológico Brasileiro.* Porto Alegre: Lançamento.
MAC CORMICK, J.
1992 *Rumo ao paraíso.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

MAC KINNON, K. G. GHILD &THORSELL.
1986 *Managing Protected Areas in the Tropics.* Gland: IUCN.
MALDONADO, S.
1993 *Mestres e mares: espaço e indivisão na pesca marítima.* São Paulo: Annablume (Selo Universidade, 7).

MARGALEFF.
1968 *Perspectives in Ecological Theory.* Chicago: University of Chicago Press.
MARQUES, J .
1991 *Aspectos ecológicos da etnoictiologia dos pescadores do complexo estuarino - lagunar Mundaú-Manguaba. Alagoas.* Tese de doutorado. Campinas: Campinas.
1992 *O RIMA (Relatório de Impacto Ambiental) dos poderosos e o Contra-Rima dos deserdados.* São Paulo: NUPAUB-USP.
MAUÉS, R. H.
1990 *A ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores.* Belém: Editora da Universidade.
McCAY, B. &:ACHE50N, J. (eds.).
1987 *The Question ofthe Commons.* Tucson: Univ. of Arizona Press.
Mc GRATH, D. et alii.
1993 *"Fisheries and Evolution of Resource Management on the Lower Amazon Floodplain".* In: Human Ecology 21(2).
Mc KEAN, M.
1989 *Success on the Commons: a Comparative Examination of Institutions for Common Property Resource Mangement.* Duke University (ñao publicado).
Mc LUHAN, T. C.
1971 *Touch the Earth: a Self-portrait of Indian Existence.* NovaYork: Promontory Press.
McNEELY, J.
1993 *"Afterword-People and Protected Areas; Partners in Prosperity".* In: KEMF, E. The Law of the Mother. San Francisco: Sierra Club Book.
1992 "Contributions of Protected Areas to Sustaining Society". In: *IV Congresso Mundial de Parques Nacionais e Areas Protegidas.* IUCN, 1991.
1988 *Economics and Biological Diversity*. Gland: IUCN.
MELLO, A. F.
1985 *A pesca sob o capital. A tecnologia a serviço da dominação.* Belém: UFPA.
MILANO, M. S.
1985 *"Parques e reservas: uma análise da política brasileira de unidades de conservacao".* In: Revista Floresta, Curitiba, 15(2), jun/dez.
MILLER, K.
1980 "Planificación para el ecodesarrollo en Latioamérica. In: FEPMA. *Crecimiento y desarollo de los parques nacionales en Latino-América.*
MORIN, E.
1991 *La méthode 4 Les idées, leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organization.* Paris: Seuil.
1986 *O método: o conhecimento do conhecimento.* São Paulo: Europa-América (Bib. Universitária).
MOSCOVICI, S.
1974 *Hommes domestiques, hommes sauvages.* Paris: Union Générale d'Éditions (Collection 10/18).
1969 *La société contre la anature.* Paris: Union Général ed' Éditions(Coll.10/18).

MOURÃO, F.
1971 *Os pescadores do litoral sul do Estado de São Paulo.* Tese de doutoramento. São Paulo: FFLCH-USP.
MUSSOLINI, G.
1980 *Ensaios de antropologia indígena e caiçara.* Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Coleçao Estudos Brasileiros, v. 38).
1946 *"O cerco da tainha em Sáo Sebastião".* In: *Revista de Sociologia*, São Paulo, 8(3).
NAÇÕES UNIDAS.
1992 *Indigenous Peoples: a New Partnership International Year, 1993.* New York: UN Dept. of Information.
NAESS, A.
1973 "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement. A Summary". In: *Inquiry* 16:95-100.

NASH, R.
1989 *The Rights of Nature: a History of Environmental Ethics.* Wisconsin: University of Wisconsin Press.
NEGREIROS, O. et alii.
1974 *O plano de manejo para o parque estadual da ilha do Cardoso.* São Paulo: 1. Floresta/Secr. da Agricultura (Boletim Técnico, 9).
NEWMAN, K.
1992 "Forest People and People in the Forest: Investing in Local Community Development". In: CLEAVER, K. Op. cit.
OLIVEIRA, A. E.
1992 "O homem e a preservaçao da natureza". In: *Ciencia Hoje 14* (81):34-40.
OLIVEI RA, E.
1993 *Populações humanas da estação ecológica de Juréia-Itatins.* São Paulo: NUPAUB-USP.
O'RIORDAN, T.
1981 *Environmentalism.* 2ª. ed. London: Pion.
ORSTROM, E.
1990 *Governing the Commons.* Cambride: Cambridge Univ. Press.
PÁDUA, J.
1987 *"Natureza e projeto nacional. As origens da ecologia política no Brasil".* In: Pádua, J. (org.). Ecologia e politica no Brasil espaço e tempo. Rio de Janeiro: IUPER].
PÁDUA, M. & FILHO, A. F. C.
1979 Os parques nacionais do Brasil São Paulo: José Olympio.
PÁLSS0N, G.
1991 *Coastal Economies, Cultural Accounts: Human Ecology and Icelandic Discourse.* Manchester: Manchester Univ. Press.

PEET, R.
1986 *The Destruction of Regional Cultures.* In: JOHN5TON, R. TAYLOR, P. A. World in Crisis: Geographical Perspectives. London: Blackwell.

PORRIT, J. &WINNER, D.
1988 *The Comming of the Greens.* London: Fontana/Collins.

POSEY, D.
1987 "Manejo da floresta secundária; capoeiras, campos e cerrados (Kayapo)". In: RIBEIRO, B. (org.). *Suma etnológica brasileira*, vol.1. B. Petrópolis: Vozes.

PO5EY, D .
1984 "*Etnoecology as Applied Anthropology in Amazonian Development*" . In: Human Organization 43(21):95- 107.

PRADO JUNIOR, C.
1979 *História econômica do Brasil.* São Paulo: Brasiliense.

QUEIROZ, M. l . P.
1973 *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil.* Petrópolis-São Paulo: Vozes-Edusp (Estudos Brasileiros, v. 3).

QUINTAO, A.
1983 "*Evoluçao do conceito de parques nacionais e sua relação com o processo de desenvolvimento*". In: Brasil Florestal, Brasília, 54, abr/jun.

RARRARORT, R.
1968 *Pigs for the Ancestors. New Haven, Conn: Yale Univ.* Press.

REDCLIFT, M.
1984 *Development and Environmental Crisis: Red or Green Alternative.* Methuen.

REDFIELD, R.
1971 *The Social Organization of Tradition.* In: POTTER, J. et alii. v Peasant Societies. Boston: Little Brown.

REDFORD, K.
1990 "The Ecologically Noble Savage". In: *Orion 9*(3):25-9.

RODMAN, J.
1973 "What is Living and what is Dead in the Political Phylosophy of T. H. Green". In: *The Western Political Quaterly 26*:566-86.

RYLANDS, A.
1993 "Protected Areas in Brazilian Amazonia". In: *Atas do Congresso Internacional: On Common Ground.* Belo Horizonte.

SANCHES, R.
1992 "Estudos etnozoológicos nas comunidades tradicionais da Estação Ecológica de Juréia-ltatins". São Paulo: Instituto Florestal de SP. Trabalho apresentado no *III Congresso Int. de Etnobiologia.* México.

SANTOS, S.
1985 *André Rebouças e seu tempo.* Rio de Janeiro: Ediçao particular.

SCANTAMBURLO, L.
1991 *Etnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque.* Instituto de Inv. Lisboa: Cient. Tropical/ INEP.

SCHWARTZMAN,
1988 *Extrative Relerves: a Sustainable Development Alternative for Amazonia.* IEA (mimeo).
SERRES,
1990 *O contrato natural.* São Paulo: Nova Fronteira.
SILBERLING, L.
1990 *Social Movementes and Successful Gmmon Property Regimes: the Case of the Brazilian Rubber-Tappers Ms.* Thesis, University of Cornell.
SILVA, C. & SILVA J.
1992 *Estratégias de sobrevivencia de comunidades tradicionais no Pantanal Matogrossense.* São Paulo: NUPAUB-USP.
SILVA, T.
1990 *As várzeas ameaçadas—um estudo preliminar das relações entre comunidades humanas e os recursos naturais da vdrzea de Marituba no rio Sdo Francisco (Alagoas).* São Paulo: NUPAUB-USP.
SIMONNET, D.
1979 *L'ecologisme.* Paris: PUF (Que sais-je?).
SKIBBERG, G.
1974 "Marxisme et ecologie". In: *L'espirit, Paris,* n.° 11.
SONODA, F.
1991 *Resgate das relações entre as comunidades circunvizinhas a estação ecológica da Serra das Araras-MT, como estratégia de uma proposta de edução ambiental.* Mato Grosso, UFMT (monografia).
STEWART, J.
1955 "The Concept and Method of Cultural Ecology". In Theory of Cultural Change: the Methodology of Multilinear Evolution. Urbana: *Universiry of lllinois.*
THOREAU.
1989 *Writings of Thoreau.* In: NASH, R. Op. cir.
THOMAS, K.
1983 O homem e o mundo natural. São Paulo: Cia. das Letras.
THUILLIER, P
1990 "Les mythes de l'eau", In: La Recherche, *Numero Spéciel, 221, maio.*
TOLEDO, V.
1980 "La ecología del modo campesino de producción". *In: Antropología y Marxismo 3.*
UNEP/PNUMA.
1989 *Integrated Management Resources in Africa.* Nairobi: Pnuma.
UTTING, P
1993 *Trees, People and Power.* London: Earthcan.
VIANNA, L. P. & BRITO, M.
1992 "Vila de Picinguaba: o caso de uma comunidade caiçara no interior de uma área protegida". In: *Anais. 2. ° Congresso Nacional sobre Essências Nativas*-Conserva*ç*ão da Biodiversidade. São Paulo: Instituto Florestal, v. 4, mar.

VIANNA, L. BRITO, M. & FON5ECA, F.
1990 Populaçao e manejo nos parques estaduais paulistas". In: Anais. 8. ° *Congresso Nacional de Geografia.* Salvador.

VIANNA, L. P. & SQUEIRA, A. D.
1989 "Ocupantes em unidades de conservaçao: o caso do despraiado". In: *Anais. 1°. Seminário de Desenvolvimento Sustentado.* São Paulo: EEJI.

VAYDA, A. & McCAY, B.
1975 "New Directions in Ecology and Ecological Anthropology". *In: Annual Review of Anthropology 4.*

VAYDA, A. & RAPPAPORT, R.
1986 "*Ecology, Cultural and Non-cultural.* In: CLIFTON, J. *Introduction to Cultural Anthropology.* Boston: Houghton Mifflin.

VIOLA, E.
1986 "O movimento ecológico no Brasil (1974-1986). Do ambientalismo á ecopolítica". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais 1*(3):5-26.

VIOLA, E. & LEIS, H.
1991 "Desordem global da biosfera e a nova ordem inrernacional: o papel das organizações do ecologismo". In: LEIS, H. (org.). Ecologia e política mundial. *Rio de Janeiro: Vozes/Fase.*

VIOLA, E. & VIEIRA, P.
1991 "From Preservationism and Pollution Control to Sustainable Development: an Ideological and Organizational Challenge for tlle Environmental Movement in Brazil". In: *International Seminar: Development, Democracy and Environmental Social Movements in Latin America and Europe: Theory and Praxis.* London: Inst. of Latin American Studies/Univ. of London, November 22-23.

WALDMAN, M.
1992 *Ecologia e lutas sociais no Brasil.* São Paulo: Contexto.

WCED
1986 Nosso futuro comum. Rio de Janeiro: *Fundaçao Getúlio Vargas.*

WILLIAMS, R.
1992 *Cultura.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

WINTER, J; RODRIGUES, E. & MARICONDI, M.
1990 *Laudo de ocupação da comunidade de Tibicanga-llhas das Peças-Guaraqueçãba-Parand.* São Paulo: IMA (mimeo).

WORSTER, D. (ed.).
1989 *The Ends of the Earth: Perspectives on Modern Environmental History.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
1977 *Nature's Economy A History of Ecological Ideas.* Cambridge: Cambridge Universiry Press.